ESTUDIOS ECLESIASTICOS

REVISTA TRIMESTRAL DE INVESTIGACIÓN E INFORMACIÓN TEOLÓGICA, PUBLICADA POR LAS FACULTADES DE TEOLOGÍA DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS EN ESPAÑA

N.º 114 JULIO - SEPTIEMBRE VOL. 29

1 9 5 5

SUMARIO

Págs.

ORBE, ANTONIO, *Cristo y la Iglesia en su Matrimonio anterior a los siglos* ... 299
ZALBA, MARCELINO, *Psicocirugía y Moral* ... 345
LLORCA, BERNARDINO, *La Orden de San Francisco* ... 359

NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS

SOLÁ, FRANCISCO DE P., *La interpretación Mariológica del Protoevangelio estudiada por el P. Tiburcio Gallus, S. J.* ... 375
QUERA, MANUEL, *Una palabra más sobre el derecho de María a la Inmortalidad* ... 385

BIBLIOGRAFIA

LIBROS: Anwander, A., *Die Religionen der Menscheit*, 2.ª ed.—Pareja, F., *Islamología*, 2 t.—G. Martínez, F., *Estudios teológicos en torno al objeto de la fe y a la evolución del dogma.*—Moreau, L., *Dieu est-il mort? Propos sur l'athéisme.*—Vancourt, R., *La phénoménologie et la foi.*—Petit, J., *Le feu qui descend.*—De Guibert, J., *Lecciones de Teología espiritual.*—Viganó, E., *La solidaridad del Cuerpo Místico, según S. Tomás.*—De Haes, P., *La resurrection de Jésus dans l'apologétique.*—Laurentin, R., *Marie, l'Eglise et le Sacerdoce* [diversos tratados].—Diepen, H., *Les Trois Chapitres au Concile de Chalcédoine.*—Tomás de Aquino, S., *Suma contra los Gentiles.*—Roig G., J., *Antología Teofánica de textos de Ortega y Gasset.*—Patrick, St., *The Works. St. Secundinus hymn on St. Patrick.*—Ubach, B., *Josuè, Jutges, Rut.*—Nácar-Colunga, *Nuevo Testamento.*—Bover, J., *Los Cuatro Evangelios.*—Schnackenburg, R., *Die Johannesbriefe.*—Strack-Jepsen, *Hebräische Grammatik mit Übungsbuch.*—Clement, G., *Derecho del niño a nacer.*—A. Antimio, A., *¿Cuándo el vínculo conyugal es disoluble?*—Ferreras-Mondría, *Compendium theologiae moralis.*—Larra-Lumbreras, *Epítome de teología moral.*—Righetti, M., *Manuale di Storia Liturgica*, t. I.—Olivar, A., *El Sacramento de Vich.*—Llorca, B., *La Inquisición española.*—Broutin, P., *L'Evêque dans la Tradition pastorale du XVI^e Siècle.*—*Spanische Forschungen der Görresgesellschaft*, t. 9.—Casanovas, I., *La cultura catalana en el Siglo XVIII.*—*XXXV Congreso Eucarístico Internacional de Barcelona*, 3 t.—Solanes, F., *La Compañía de Jesús.*—G. Caminero, N., *Arte de vivir, amar y morir.*—Rahner, C., *Angustia y Salvación.*—*Die Menschenrechte in christlicher Sicht.*—Philipon, M., *S. Teresa de Lisieux «un caminito enteramente nuevo».*—Sarabia-Faus, *Josefina Vilaseca, mártir de la pureza.*—Arellano, T., *La adaptación de los ejercicios ignacianos.*—Koch-Sancho, *Docete, Formación básica del predicador*, tomos IV y V.—*Enciclopedia universal* HERDER.—Toral, C., *Viñetas de la Biblia.*—Baigorri, L., *Caminos de Luz.*—Sardá y Salvany F., *Año Sacro*, 6.ª ed.—Besalduch, S., *Mes de las ánimas carmelita.* 395

CRONICA

XV Semana Bíblica Española (Santiago de Compostela. Septiembre 1954), por *R. Criado.*—Primera exposición nacional de Tierra Santa en Madrid.—Exposición Bibliográfica Mariana en la Biblioteca Nacional de Madrid.—Necrología ... 429

LIBROS RECIBIDOS ... 437

Cristo y la Iglesia en su Matrimonio anterior a los siglos

El título requiere explicación. Cristo y la Iglesia, formando el matrimonio ejemplar, resultan sobrado conocidos. Es una de las ideas básicas de s. Pablo en su carta a los Efesios. En la unión de Cristo y de la Iglesia se basa *tota quanta* la significación sacramental del matrimonio. Basta copiar un pasaje [1]:

> Mulieres viris suis subditae sint, sicut Domino: quoniam vir caput est mulieris: sicut Christus caput est Ecclesiae: Ipse salvator corporis eius. Sed sicut Ecclesia subiecta est Christo, ita et mulieres viris suis in omnibus. Viri diligite uxores vestras, sicut et Christus dilexit Ecclesiam, et seipsum tradidit pro ea, ut illam sanctificaret, mundans lavacro aquae in verbo vitae, ut exhiberet sibi gloriosam Ecclesiam, non habentem maculam, aut rugam, aut aliquid huiusmodi, sed ut sit sancta et immaculata. Ita et viri debent diligere uxores suas ut corpora sua. Qui suam uxorem diligit, seipsum diligit. Nemo enim umquam carnem suam odio habuit: sed nutrit et fovet eam, sicut et Christus Ecclesiam: quia membra sumus corporis eius, de carne eius, et de ossibus eius. Propter hoc relinquet homo patrem, et matrem suam, et adhaerebit uxori suae: et erunt duo in carne una. Sacramentum hoc magnum est, ego autem dico in Christo et in Ecclesia (εἰς Χριστὸν καὶ εἰς τὴν ἐκκλησίαν).

El significado obvio de algunas expresiones capitales [2] parecía reclamar imperiosamente el origen del matrimonio de Cristo con la Iglesia, a raíz de la entrega de Cristo, viviendo ya en este mundo y supuesta al menos su Encarnación.

«Cristo, afirma el Apóstol, amó a la Iglesia y se entregó a sí mismo

---

[1] Eph 5, 22-32.
[2] V. gr. *et seipsum tradidit pro ea...*

por ella, para santificarla, purificándola con el baño del agua por la palabra, a fin de hacer parecer ante sí gloriosa a la Iglesia, sin que tenga mancha ni arruga ni cosa parecida, sino que sea santa e inmaculada.»

Muchos Padres han visto en el flujo de sangre y agua, del costado abierto de Cristo Crucificado, el simbolismo del nacimiento de la Iglesia, a semejanza del que tuvo lugar en el Paraíso al nacer Eva del costado dormido de Adán [3].

Tal exégesis induce a pensar que el matrimonio Cristo-Iglesia se realizó o se significó en la cruz, supuesta la Encarnación del Verbo. Sale, empero, fuera de nuestro propósito señalar el momento del nacimiento de la Iglesia visible, y el instante de sus desposorios con Cristo [4].

Ya desde los primeros albores de la literatura cristiana se insinuó otra manera de concebir dicho matrimonio, anticipándolo a la prehistoria de la creación sensible. La unión de Cristo con la Iglesia espiritual, tipo y ejemplar del connubio, había que encontrarla mucho antes de la Encarnación del Verbo: en un estadio, que pudo muy bien servir de modelo a la primera pareja del Paraíso, realización sensible de un ejemplar superior y espiritual.

La materia ha inspirado antes de ahora estudios muy buenos. Orientados, sin embargo, hacia una concepción en que predomina el sentido comparatista de los historiadores de religiones. Tengo en cuenta singularmente el capítulo eruditísimo «Die Himmlische Syzygie» de H. Schlier [5], en que se amalgaman elementos demasiado heterogéneos para dar lugar a una conclusión clara y suficientemente plausible.

No pretendemos ser exhaustivos. El intento, en parte provocado por algunas ideas ya desarrolladas en estudios anteriores [6], fué in-

---

[3] Cf. TOLEDO, *In Ioh* 19, 34 ed. Romae, 1590, pp. 285 s.; S. TROMP, *De mystico I. Cti. corpore*, Textus et Documenta: PUG, Romae, 1948, p. 19 s.; I. B. FRANZELIN, *De Ecclesia Cti.*, Sect. III theses XVII et XVIII. Pero sobre todo, J. H. WASZINK, en su ed. *Tert. de anima*, Amsterdam, 1947, coment. a *de an.* 47, 10, pp. 469-70: y J. DANIÉLOU, *Sacramentum Futuri*, París, 1950, pp. 37-44; *Terre et Paradis chez les Pères de l'Eglise* (Eranos-Jahrbuch XXII) 1954, p. 460.

[4] Véase T. ZAPELENA, *de Ecclesia Corpore Cti. Mystico* (= de Ecclesia Cti. II), Romae, 1954, pp. 329-597; TROMP, *Corpus Cti. quod est Ecclesia*, Romae, 1946.

[5] En su *Christus und die Kirche im Epheserbrief*, Tübingen, 1930, pp. 60-75.

[6] Sobre todo en uno que preparamos sobre la primera exégesis de Io 1,3c-4a «Quod factum est in ipso, Vita erat».

cardinar la idea del matrimonio celeste [= prehistórico] de Cristo y de la Iglesia, al círculo de ideas gnósticas o punto menos, relativas a la unión del Logos con Zoe, del Anthropos Eón con la Iglesia Eón, del Adamas precósmico con la Eva [= Zoe] anterior a los mundos. Sólo así adquiere el problema su verdadero colorido, no por descuidado y preterido hoy, menos interesante para la historia de la teología primera del matrimonio.

La unión de varón y hembra, así en general, puede admitir diferentes interpretaciones, según el plano a que vaya referida. Se comprende muy bien que tenga su más obvio sentido en el reino de la materia, donde la diversidad de sexos no ofrece dificultad. Pero según vayamos ascendiendo en la escala de los seres, y dentro del sistema cósmico de Tolomeo, con el centro en la tierra [7], la *syzygía* irá dificultando cada vez más, por lo menos a la fantasía. ¿Qué sentido puede tener la diferencia de sexos, en un Paraíso como el valentiniano, donde el barro de Adán es de substancia ciertamente hílica [= material], pero invisible, y consubstancial con la esencia del alma irracional? ¿Cómo concebir una diferencia de sexos entre los hombres espirituales, pertenecientes —también aquí según los valentinianos— al sexo débil, y los ángeles espirituales, de sexo masculino, llamados a formar entre sí matrimonios físicos, en una unión matrimonial perfecta? Y aún más, ¿qué íntimo significado tiene la unión matrimonial entre el Anthropos y la Iglesia, entre el Logos y Zoe, entre el Nous [= Monogenes] y Aletheia: entre el Dios Supremo y Ennoia su cónyuge?

Esta inserción de lo sexual en la esfera más encumbrada de la divinidad no es desde luego general a todas las gnosis, pero lo es a una de las especulaciones más fuertes y profundas, a la gnosis quizá más intelectual del cristianismo. Aludo al sistema valentiniano.

Apresurémonos a advertir que el punto no ha dado mucho que hacer a los gnósticos, pese a la coloración matrimonial en que envuelven algunas de sus especulaciones. Estamos ante una *indumentaria mítica* de la especulación; indumentaria que no requiere gran esfuerzo para ser traducida en categorías de sobrio contenido teológico [7b].

---

[7] Puede verse P. BOYANCÉ, *Études sur le Songe de Scipion*, Bordeaux, 1936 , c. II (Les idées sur le monde), pp. 57-119; más breve F. CUMONT, *Lux perpetua*, París, 1949, p. 4 ss.

[7b] Para la interpretación de los mitos teológicos, físicos, psíquicos e hílicos o materiales, puede verse en general SALLUSTIUS PHILOSOPHUS, *Concerning the gods and the universe*, ed. A. D. Nock, Cambridge, 1926, p. 44 (= *de diis et mundo*, c. 4).

Aun dentro del campo mítico, el fenómeno daba lugar a pequeñas controversias. Una cosa es la syzygía, v. gr. en las Homilías ps. clementinas, otra en las gnosis clásicas. En los escritos ps. clementinos, la *syzygía* trasciende campos inverosímiles [8] que salen del marco de nuestro estudio.

Más derechamente nos interesa estudiar el tema de la *syzygía* aplicada al mundo divino, entre los gnósticos. Hubo, en efecto, gnosis como la Simoniana, que destacaron fuertemente el carácter sexual de sus dioses. El fenómeno, por lo demás, era común a gnosis cristianas y paganas. Todas las especulaciones en torno a la Madre de la Vida [8b] van también por aquí. Pero sería interminable trazar la trayectoria de la syzygía en todas las gnosis.

Voy a hacer algunas consideraciones sobre su significado en una gnosis cristiana, muy cercana en el punto central a la mentalidad primitiva eclesiástica: en la valentiniana.

* * *

La syzygía no desempeñaba el mismo papel en todas las ramas valentinianas. Ya desde un principio se debió de plantear el problema, si el Dios Supremo [= Bythos] estaba o no dotado de sexo, y de cuál.

S. Ireneo, igual que s. Hipólito y Tertuliano, ha recogido sobriamente los tres pareceres:

1) Unos —quizá los más espirituales— aseguraban que el Bythos no tenía carácter alguno conyugal. Era ἄζυγος, y no masculino ni femenino. Más aún, no era nada determinado y concreto [9]. Tertuliano tiene una expresión muy feliz para destacar esta última característica,

---

[8] Cf. *Hom.* II, 15-16 y otros muchos lugares, examinados por C. SCHMID, *Studien zu den Pseudo-Clementinen:* TU 46, 1, pp. 25-31; y antes, por A. HILGENFED, *Die clementinischen Recognitionen u. Homilien,* Jena, 1848, pp. 282-6. Cf. también L. CERFAUX, *Le Vrai Prophète des Clémentines:* RechScRel 18 (1928), pp. 143 ss. sobre todo pp. 152-155 (La règle des appariements). Ultimamente H. J. SCHOEPS, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums,* Tübingen, 1949, pp. 161 ss., con abundante bibliografía.

[8b] Cf. los lugares citados por H. CH. PUECH, *Fragments de l'«Apocalypse d'Allogène»*: Mélanges Cumont II, p. 943 a media nota.

[9] IREN., I, 11, 5; Etenim de ipso Bytho variae sunt sententiae apud eos. Quidam enim sine coniugatione dicunt eum, neque masculum neque feminam neque omnimo aliquid esse (μήτε ὅλως ὄντα τι); cf. el dios οὐκ ὤν de Basílides (Wendl. 196, 15 ss.; 197, 7 ss.; 198, 22 ss.); pero sobre todo, el que no es οὐσία ni ἀνούσιον tan esmeradamente descrito por el gnóstico: apud HIPPOL., *Ref.* VII, 21, 1-2 (We. 196, 15 ss).

aunque se la atribuye bajo beneficio de inventario: «Y quizá enuncian en género neutro *Esto Dios,* no *Este Dios*» [10].

La idea que encubre una tal concepción es bien clara. Dios, según estos valentinianos, no es un individuo determinado y circunscrito [11], ni siquiera algo concreto, sino una realidad que escapa a todas las categorías, y por ende superior al simple ser: *a fortiori* superior a la categoría de substancia concreta. De una fecundidad incompatible con toda noción humana. Más aún que una persona, un algo indefinido y neutro.

Es quizá la expresión más perfecta del Theos Agnostos entre los valentinianos; por lo menos, terminológicamente. En realidad, como en seguida veremos, las variantes apenas modifican nada la idea básica.

2) Otros preferían representar al Dios Supremo, andrógino, juntando en su persona los dos caracteres masculino y femenino [12]. La concepción, a juzgar por las noticias de s. Hipólito [13], obedece al afán de explicar la generación en Dios. Prácticamente es una manera de salvar la unicidad del Supremo Principio, sin recurrir por un lado al dualismo inicial [14] ni comprometer por otro la generación de un Hijo, del cual se siga luego la multiplicidad de los seres. En general, tanto las gnosis cristianas como las paganas que recurren al hermafroditismo de los seres superiores, son enemigas del dualismo. Entre las paganas baste mencionar aquí al Poimandres [15].

J. Kroll [16] relaciona el hermafroditismo de Dios con el panteísmo.

---

[10] *Adv. Valent.* c. 34: Pudiciores alii honorem divinitatis recordati, ut etiam unius coniugis dedecus ab eo avellerent, maluerunt nullum Bytho sexum deputare, et fortasse *hoc deum,* non *hic deus,* neutro genere pronuntiant.

[11] Cf. una concepción similar basilidiana en HIPPOL., *Ref.* VII, 20, 2 (Wendl. 195, 24 s.).

[12] IREN., I ,11, 5: Alii autem et masculum et feminam eum dicentes esse, hermaphroditi genesin ei donant. Cf. TERT., *adv. Valent.* c. 34: Alii contra magis et masculum et feminam dicunt, ne apud solos Lunenses Hermaphroditum existimet annalium commentator Fenestella.

[13] *Ref.* VI, 29, 2 ss.

[14] Véase cómo justifica JÁMBLICO (o el autor de las *Theologumena Arithmeticae,* ed. de Falco 4, 17) el carácter audrógino de la Mónada. Hay versión francesa en FESTUGIÈRE, *Le Dieu Inconnu et la Gnose,* París, 1954, pp. 43-4; Cf. también R. MASSUET, in Iren. *Dissertatio* I, p. 40 ed. Stieren II, pp. 84-5.

[15] Cf. *Corpus Hermeticum* =CH I, 12 y 9: con los lugares paralelos citados por el P. Festugière en su edición, p. 20, n. 24.

[16] *Die Lehren des Hermes Trismegistos* (= Lehren) Münster i. W., 1914, p. 51.

«Naturalmente, escribe, el que todo lo produce sacándolo de sí, y más bien se convierte en todo, tiene que juntar ambos sexos en sí, y ha de ser ἀρρενόθηλυς» [17].

Yo no veo ciertamente necesidad de incardinar al carácter bisexuado el panteísmo [18]. En concreto, muchas gnosis como la valentiniana no son panteístas, como no queramos llamarlas así por derivarlo todo, una vez la creación excluída, mediante emanación. En este sentido más valdría hablar de simple emanatismo.

Clemente Alejandrino [19] cita el verso órfico

ἄφθιτε, μητροπάτωρ, οὗ θυμῷ πάντα δονεῖται

donde por el contexto μητροπάτωρ significa el que junta en sí las funciones de padre y madre. Y advierte a continuación: «Mediante el μητροπάτωρ no sólo significó [el órfico] la génesis de no entes, sino que [además] dió pretexto a los que introducen las emisiones (τὰς προβολάς), y quizá también a los que conciben un cónyuge [femenino] del Dios [Supremo]» [20].

La alusión a los gnósticos, singularmente a los valentinianos [21], es inequívoca [21b]. Ello indica lo poco o nada que separa a los partidarios del Dios ἀρρενόθηλυς, de quienes prefieren poner en el arranque de todo una Syzygía.

3) En realidad la Syzygía no es otra cosa que la Androginia desarrollada [22]. Los partidarios de ella se deciden —sin salir del mito, ni comprometer la concepción fundamental— a darle al Dios Supremo una cónyuge. Así los valentinianos, representados por Tolomeo y por los *Excerpta ex Theodoto*. A ellos se les puede aplicar la frase de

---

[17] Y cita además de CH I, 9 el pasaje de ASCLEPIUS c. 20 (ed. Festugiere-Nock 321, 9-11): Hic ergo (Deus) solus ut omnia (à lui seul toutes choses: Festug.) utraque sexus fecunditate plenissimus, semper voluntatis praegnans suae parit semper, quicquid voluerit procreare.

[18] Cf. si no CLEM. ALEX., *Quis dives salvetur* c. 37, 2 (*St.* III 184, 2 s); Synes. *Hymni* II 63 s.

[19] *Strom.* V, 125, 2 (II 411, 3 Stähl.).

[20] *Strom.* V, 126, 2 (II 411, 16 ss.).

[21] Sobre todo por lo de las προβολάς. Cf. etiam *Strom.* III, 1, 1: WOBBERMIN, *Religionsgesch. Studien*, Berlín, 1896, p. 96. Véase *Tert. adv. Praxean* c. 8 con el comentario y notas de E. EVANS, *Against Praxeas*, London, 1948, pp. 237-43.

[21 b] Para otros ejemplos helenísticos de hermafroditismo Cf. J. KROLL, *Lehren*, pp. 52-55 max. p. 54 (gnósticos); FESTUGIÈRE, *Dieu Inconnu*, pp. 43-51.

[22] J. KROLL. c. c. la llama *die auseinandergezogene Mannweiblichkeit*.

SCRIPTORIUM VICTORIENSE

VOLUMEN I 1954 ENERO - DICIEMBRE

ESCUELA SUPERIOR DE TEOLOGÍA
SEMINARIO DIOCESANO DE VITORIA

EL Seminario de Vitoria viene publicando desde hace quince años la Revista mensual SURGE, *abierta a todo lo que signifique elevación espiritual del clero y conciencia de su deber. Desde hace tres años publica la Revista trimestral* LUMEN, *suplemento cultural de la anterior, que trata de poner a los sacerdotes al corriente de todos los problemas de tipo cultural, que hoy día se debaten en los círculos científicos eclesiásticos. Edita la Colección* VICTORIENSIA, *una serie de monografías científicas de carácter eclesiástico. Y ahora comienza a editar la Revista semestral* SCRIPTORIUM VICTORIENSE.

SCRIPTORIUM VICTORIENSE *desea recoger los trabajos de investigación científica, que no tienen cabida en ninguna de las colecciones anteriormente descritas. Es una Revista abierta a todos los temas científico eclesiásticos y a toda clase de colaboradores, nacionales y extranjeros. Han salido ya los dos primeros fascículos correspondientes al año 1954. Su contenido puede verse en el índice adjunto.* SCRIPTORIUM VICTORIENSE *aspira a verse acogido por todas las Bibliotecas de Seminarios y Casas de formación de Religiosos así como por todos aquéllos a quienes interese el progreso de la ciencia eclesiástica.*

DIRECCIÓN Y ADMINISTRACIÓN:
SEMINARIO DIOCESANO
VITORIA (España)

PRECIOS DE SUSCRIPCIÓN ANUAL:
España. . 80 pesetas.
Extranjero. . 3 dólares.

ÍNDICE DEL TOMO I

Páginas

Carta de la Sagrada Congregación de Seminarios y Universidades de Estudios 181

ARTÍCULOS

ANDRÉS IBÁÑEZ ARANA.—*Las cuestiones «De prophetia» en Santo Tomás y la inspiración bíblica* 256

IGNACIO OÑATIBIA.—*La vida cristiana, tipo de las realidades celestes.*—Un concepto básico de la Teología de Teodoro de Mopsuesta 100

FÉLIX ORTIZ DE URTARAN DÍAZ.—*Esperanza y Caridad en el Nuevo Testamento*... 1

ANGEL SUQUÍA.—*La Santa Misa en la espiritualidad de San Ignacio de Loyola. La Misa del Nombre de Jesús* 72

JOSÉ IGNACIO TELLECHEA.—*Metodología teológica de Maldonado* 183

NOTAS

PABLO BILBAO ARISTEGUI.—*La represión de abusos con ocasión de «Misas Nuevas» en la historia de Vizcaya* 335

URBANO GIL ORTEGA.—*Fenomenología de la fe* 313

MANUEL DE LECUONA.—*Los sucesos calceatenses de 1224-1234* 134

JOSÉ IGNACIO TELLECHEA.—*Para la historia del Martirologio*.—Las correcciones de 1628 bajo Urbano VIII, págs ..... 63 y 180

ANTONIO VIÑAYO GONZÁLEZ.—*San Martín de León, el primer español que cita a Pedro Lombardo* 51

Páginas

José Zunzunegui.—*Los sínodos diocesanos de Segorbe y Albarracín celebrados por Fray Sancho Dull (1319-1356)* 147

José Zunzunegui —*Para la historia del Concilio de Valladolid de 1322* 345

BIBLIOGRAFÍA

Aróstegui, Antonio —*Esquemas para una Historia de la Filosofía Occidental* (Urbano Gil). 353

Ayuso Marazuela, Teófilo.—*La Vetus Latina Hispana* (A. Ibáñez Arana).... 350

J. B. Ferreres - A Mondria, S. J —*Compendium Theologiae Moralis* (L. M.ª de Larrea)..... 357

C. Gliozzo —*La dottrina della conversione eucaristica in Pascasio Radberto e Ratramno, monaci di Corbia* (I. Oñatibia) 170

N. Jubany Arnau.—*El voto de castidad en la ordenación sagrada* (L. M.ª de Larrea) 178

Pedro Lain Entralgo.—*La Memoria y la Esperanza. San Agustín, San Juan de la Cruz, Antonio Machado, Miguel de Unamuno* (Félix Ortiz de Urtaran) .. 176

Maritain, Jacques.—*L'Uomo e lo Stato* (José M.ª Setién) 172

Augusto Messer.—*Psicologia* (José Manzana) 350

J Pinsk.—*Spes gloriae. L'Espérance de la gloire* (Félix Ortiz de Urtaran)..... 355

Tertulianus.—*Ad martyras*, ed. E Dekkers; *Ad nationes*, ed. J G. Ph. Borleffs (Ignacio Oñatibia) 166

C. Vogel.—*La discipline pénitentielle en Gaule dès origines à la fin du VII siècle* (Ignacio Oñatibia) 168

Wilwol, Alejandro, S. J,—*Alma y Espíritu* (Urbano Gil) 354

J. Zörlein.—*Directorio de confesores* (L. M.ª de Larrea)..... 179

IMP.-LIB.-ENC.-MONTEPIO DIOCESANO.-VITORIA

s. Ireneo: «Sigen autem rursus alli coniugem ei addunt, ut fiat prima coniugatio» [23].

El santo, llevando más adelante el punto de la controversia, a mi ver demasiado nominal para haber interesado gran cosa a los valentinianos, agrega no sin cierta ironía:

> Hi vero qui sunt circa Ptolomaeum scientiores, duas coniuges habere eum dicunt, quas et dispositiones vocant, Ennoean et Thelesin [42].

Esta misma variante delata el fondo íntimo del problema. Se trataba simplemente de explicar cómo pudo el Dios Supremo salir de aquella tiniebla mística que *ab aeterno* le envolvía, para darse a conocer a los hombres. Había de intervenir ciertamente una generación: única actividad inmediata que afectara al Dios Supremo. Todo lo demás vendría dirigido y gobernado por su Hijo. Pero ¿cómo explicar la generación del Hijo?

Hablando filosóficamente era lo más obvio decir que Dios juntaba en sí la virtud de ambos principios masculino y femenino, de una manera eminente. Para traducir, sin embargo, esta idea en lenguaje mítico, hubo que recurrir a sensibilizar el fenómeno, poniendo a Dios por encima de lo sexual (ἄζυγος), o haciéndole bisexuado (ἀρρενόθηλυς), o dándole por compañera una entidad abstracta femenina (σύζυγος).

* * *

Quizá de todos estos tres procedimientos, el que prácticamente mejor conduce a penetrar en toda su profundidad filosófica el pensamiento valentiniano, es el tercero, a primera vista el más burdo. Basta, en efecto, examinar ligeramente el nombre o nombres de la entidad femenina.

La esposa del Dios Supremo [= Bythos] recibía al menos tres nombres: Ennoia [= Pensamiento], Charis [= Gracia], Sige [= Silencio]. A los cuales quizá hubo que agregar alguna vez el nombre de Thelesis [= Voluntad acto]. De creer a S. Epifanio, los tres nombres primeros tenían sus distintos partidarios: unos lo eran de En-

---

[23] IREN. I, 11, 5.
[24] IREN. I, 12, 1.

noia; otros, de Charis; los últimos [25] eran partidarios de llamarla Sige.

Los tres nombres tenían su explicación: Ennoia por ser el Pensamiento de Dios; Charis por ser el medio de que el Padre Dios se valió para darse gratuitamente a conocer a los demás, derramando en ellos los tesoros escondidos en su Grandeza; Sige por haber realizado todas las cosas en el interior de Dios sin ruido de palabra (χωρὶς λόγου) por discurso íntimo y silencioso [26].

No son tres nombres personales, que afecten a una entidad personalmente distinta de Dios Padre. Ni siquiera tres disposiciones distintas del mismo Dios. Por los valentinianos sabemos de la Ennoia que era una simple disposición (διάθεσις) a la cual agregaron algunos [27] otra, la Thelesis. El artificio de ambas indica muy bien su índole real.

Había que explicar en Dios el motivo de la nueva Economía, no eterna, escogida por El. Esa Economía por la cual gratuitamente quería darse a conocer a otros. Antes de ella, Dios había estado en un Silencio eterno, con la mirada vuelta hacia sí, en un acto continuo de autocontemplación, donde no había *disposición* (διάθεσις), ni virtud (δύναμις) alguna accesoria, libremente adoptada.

Es lo que S. Ireneo, mejor inspirado sin duda que S. Epifanio, dió a entender al describir a Sige coexistiendo (συνυπάρχουσα) con el Bythos. Lo cual significa —aun cuando S. Ireneo haya silenciado el sentido del término- que la *Sige* eterna conota más que nada el estadio de absoluta inmovilidad e inactividad propia del acto autocontemplativo de Dios [28]. Por este camino, la coexistencia del Bythos y de Sige, como marido y mujer, ya *ab eterno,* es la expresión mítica de la inactividad discursiva y *a fortiori* creativa en Dios. Nada que

---

[25] Los que se llevaban la razón, según el Santo, *Panar. Haer.* 31, 5, 4.

[26] Cf. *Exc. ex Theodoto,* p. 29; S. EPIFANIO, 1. c. Véase J. MATTER, *Histoire critique du Gnosticisme,* II, París, 1843, pp. 53-56; I. DE BEAUSOBRE, *Histoire crit. de Manichée,* Amsterdam, 1734, I, pp. 583-5.

[27] Cf. IREN., I, 12, 1.

[28] Según una idea profundamente filosófica, que asomó quizá por vez primera en Aritóteles al presentar a Dios ocioso y no-providente por estar ocupado en su propia contemplación. Cf. *de caelo,* 292 a 22: 292 b 4; *Ethic. Nic.* 1178 b 10; 1154 b 26. Véase también CIC., *de nat. deor.* I, 51 (*Epicurea,* Usener 352): nihil... agit, nullis occupationibus est implicatus, nulla opera molitur, sua sapientia et virtute gaudet.—Cf. etiam DIANO, *Epicuri Ethica,* Florentiae, 1946, pp. 115-6.

introdujera en él movimiento ni acto alguno distinto del eterno en que se hallaba, fija su mente en sí mediante la intuición [29].

Ahora bien, la imagen de un matrimonio como *Bythos-Sige,* condenado en raíz a la esterilidad —a una esterilidad noble, como es la del acto de contemplación— no puede explicar el origen de los seres fuera de Dios. Por eso, a favor del mito, los valentinianos encontraron otros dos términos para bautizar a *Sige,* aunque al bautizarla así, eliminaran el significado del primer nombre. La llamaron Ennoia y Charis. Esta vez S. Epifanio ha visto bien su filosofía.

Ennoia aparece alguna vez [30] como una disposición ingénita (ἀγέννητος) del Bythos. No lo discuto. Pero en todo caso tiene una conotación a algo no eterno. Es a lo más el Pensamiento que *ab aeterno* tuvo Dios de una Economía gratuita: «Cogitabat enim Ennoea semper emissionem». Ningún valentiniano dijo ni se atrevería a decir que Ennoia y Sige eran dos disposiciones, sino una sola. Y, sin embargo, si algo significa la cláusula anterior, quiere decir que el Pensamiento divino vuelto a sí en un Silencio contemplativo tenía virtualidad para volverse también *ab aeterno* hacia la Economía temporal y gratuita que un día había de crear. Para contemplarla también intuitivamente, y no δι ' ἐνθυμήσεως como quiere S. Epifanio, pues la Enthymesis lleva consigo un discurso interior [31], de cuya existencia eterna en el Padre no hay mención entre los valentinianos.

El término *Charis* indica una nueva modalidad del Pensamiento de Dios orientado *ab aeterno* a la Economía. La Gratuidad de tal Pensamiento y de la Economía consiguiente a El. Tanto la *Ennoia* como la *Charis,* por su objeto, son en Dios totalmente libres. Y si existen desde siempre es porque gratuitamente *ab aeterno* Dios se complace en romper un día su silencio para dar a luz al Unigénito y hablar por su medio al mundo su Palabra Interior gratuita (el λόγος).

El nombre de Chiris, dado a la Sige y a la Ennoia, indica lo artificioso y sin valor de la variante recogida por S. Ireneo entre los discípulos *scientiores* de Tolomeo: quienes a la Ennoia eterna, en su entender infecunda, hubieron de asociar la Thelesis para explicar por su carácter adventicio y eficaz cómo Dios —ya de siempre con la Ennoia o Pensamiento de la nueva Economía— la realizó en el tiem-

---

[29] Psicológicamente hablando, la intuición es mucho más perfecta que la reflexión o discurso, y tiene la característica —entre otras— de la improductividad de actos.

[30] Cf. IREN., I, 12, 1.

[31] Cf. por analogía TERT., *adv. Prax.* c. 5 ed. Evans, p. 93, 25 ss.; *Corpus Christianorum,* vol. II, p. 1164, 21 ss.

po merced a una volición añadida al Pensamiento. En realidad, la misma Ennoia, por gratuita [= Charis], llevaba consigo una conotación afectiva eterna [32].

Como quiera, así examinados los tres nombres capitales de la Syzygos del Dios Supremo, se percibe el significado último de su carácter sexual. Un simple expediente que sin menoscabo de la Alteza y Sublimidad de Dios, coloca en su Pensamiento gratuito, orientado a la Creación futura, el principio de la multiplicación de los seres. Si el Pensamiento de Dios es en sí fecundo [33], bastará darle una forma gramaticalmente femenina *Ennoia* [34], para justificar el mito del matrimonio inicial Bythos-Ennoia o su similar Bythos-Sige: que despojado de su ropaje mítico no dice más de lo que una más sobria concepción eclesiástica v. gr. la de Clemente Alejandrino, no falto como es sabido de expresiones hoy malsonantes [35].

Por mucho que haya tratado de ridiculizar S. Ireneo una tal concepción [36] ha visto muy bien el Santo que: «Feminam Aeonem pariter esse oportet cum masculo secundum eos, quum sit velut affectio eius». No nos importa examinar aquí las dificultades consiguientes a tal concepción. La verdad es ésa: que el Eón Femenino en las syzygías valentinianas, a partir de la primera y más sublime, no pasa de ser una *Affectio* o Disposición del Eón Masculino.

* * *

Tal consecuencia nos lleva como por la mano a examinar el significado íntimo de todas las demás Syzygías del Pleroma valentiniano, pero singularmente las dos Christus-Spiritus Sanctus, y Anthropos-Ecclesia. Que yo sepa, los valentinianos no mencionan la syzygía Christus-Ecclesia. Por lo menos entre los pares eónicos.

Hemos ya advertido en otro lugar [37] cómo entre el Nous, el Logos y el Anthropos —agreguemos el Christos— Eones no hay para

---

[32] Cf. de BEAUSOBRE, o. c. I, p. 583 s.

[33] Cf. *Asclepius* C. 20 citado arriba: utraque sexus fecunditate plenissimus, semper voluntatis praegnans suae.

[34] Cf. *Exc. ex Theod* 7, 1 *Enthymesis;* HIPPOL., *Ref.* VI, 13 (Simonianos): *Epinoia.*

[35] Cf. v. gr. *Quis dives salvetur* c. 37.

[36] Cf. *adv. haer.* II, 12 2 ss.

[37] En un estudio que acaba de aparecer con el título *Estudios Valentinianos,* vol. II, Roma, 1955, pp. 104 ss. *max.,* pp. 140 ss.

los discípulos de Valentín distinción alguna personal. Trátase de meras nociones o aspectos de una única persona, el Hijo Unigénito de Dios [38]. Considerado como Mente del Padre, semejante e igual y por ende capaz de contemplarle al Padre, se llama Nous. En cuanto Verbo creador de los seres del Pleroma, se llama Logos. En cuanto Ejemplar del hombre futuro, imagen del Padre, y a cuya imagen a su vez será configurado el hombre, es y se denomina Anthropos. Pero cada una de estas nociones del Hijo Unigénito tiene sus disposiciones femeninas características.

El Nous —Hijo Unigénito, en el seno aún del Padre, e igual a El— posee como disposición o virtud suya característica la Verdad [= Aletheia].

Sólo nos es dable conjeturar la razón por que escogieron para esposa del Nous precisamente la Verdad. La que apunta S. Epifanio [39] resulta demasiado vulgar para admitida sin más [40]. Más probable es que los valentinianos hayan visto en la *Verdad* la propiedad característica de la Mente del Padre, por dos razones: primero, porque el *Nous* reclama naturalmente una cualidad de índole intelectual, y segundo, porque el Hijo precisamente por ser Nous o Mente del Padre, es el único que conoce de veras (ἀληθῶς) al verdadero Dios, con un conocimiento intuitivo, eje de toda la Economía gnóstica. Aparte, es obvio el fundamento escriturario: «Ego sum Veritas» [41].

Por caminos análogos conjeturamos, con mayor probabilidad, la razón de escoger la Vida para esposa del Logos. Aquí tuvo mayor fuerza la Escritura «Quod factum est in Ipso, Vita erat» [42], que se

---

[38] Es lo que impone un simple estudio de los términos, apoyado en líneas atribuídas por S. Ireneo a los «prudentiores» de la escuela valentiniana: «Et iam non ex Logo et Zoe Anthropon et Ecclesiam, sed ex Anthropo et Ecclesia Logon et Zoen dicunt generatos, in hunc modum dicentes: Quando cogitavit emittere Propator, hoc Pater vocatus est; at ubi quae emisit vera fuerunt, hoc Alethia vocatum est. Quum autem voluit semetipsum ostendere, hoc Anthropos dictus est. Quos autem praecogitaverat, posteaquam emisit, hoc Ecclesia vocata est» IREN., I, 12, 3; TERT., *adv. val.* c. 36.

[39] *Panar. haer.* 31, 5, 6; «porque es verdaderamente (ἀληθῶς) semejante a su madre Sige, queriendo Sige como quería hubiera una participación igual de Luces [= Eones], masculina una y otra femenina, a fin que por su medio se manifestara también la [verdad] en ellas existente a cuantos salieran de aquellas [primeras] y se repartieran por las luces sensibles».

[40] Tampoco dice mucho la razón «at ubi quae emisit vera fuerunt, hoc Alethia vocatum est» IREN., 1. nuper c.

[41] Io 11, 25; y otros.

[42] Io 1, 3c-4a. Para esta puntuación cf. *Estudios Valentinianos* II, pp. 6 ss.; y últimamente I. DE LA POTTERIE, *De Punctuatie en de Exegese van Joh 1, 3.4 in de Traditie*, Bijdragen, 1955, pp. 117-135.

prestaba a ello mucho más directamente. *Lo que fué hecho en el Verbo, era Vida:* estaba ya expresamente formulada la *syzygía,* con los elementos masculino y femenino. Luego vendrían las explicaciones para justificarla desde el punto de vista gnóstico. En realidad, el Logos Eón, como principio de elementos llamados a formar la Iglesia, no debía comunicarles únicamente su racionalidad, sino también la vida divina complementaria.

Es muy probable que la Escritura haya determinado entre los valentinianos la no existencia del par Cristo-Iglesia entre los Eones. La inspiración johannea es decisiva. No tanto la paulina [42b]. Y como S. Juan dice «Et Vita erat Lux *Hominum*», los valentinianos creyeron más conveniente introducir el Anthropos —tan capital en las gnosis paganas— entre sus Eones, asociándole como cónyuge la Iglesia [43]. Para este elemento femenino muy poco ayudaba el Prólogo de S. Juan, y Tolomeo hubo de sutilizar bastante para sobreentenderlo en el plural *Hominum* del Evangelista [44]. ¿Cómo se explica según eso la elección de la Iglesia para esposa del Anthropos?

La cosa es tanto más extraña cuanto en otras gnosis parece que al Anthropos iba asociada Zoe o Eva, en conformidad con el Génesis [45]. Los valentinianos, que ya habían escogido a Zoe para esposa del Logos, se veían precisados a buscarle al Anthropos otra cónyuge que reflejase con la mayor perfección posible la cualidad característica del Anthropos. ¿Por qué, según eso, ha de ser la Iglesia la disposición y virtud típica del Anthropos, como lo era v. gr. Aletheia del Nous?

Para responder a tales preguntas, hay que recurrir —a mi entender— a lo que el P. Sagnard denominó [46] *Ejemplarismo invertido.* En efecto, por lo que ocurre entre nosotros rastreamos lo que hubo de ocurrir en el universo aquel a cuya imagen se hizo el mundo. Ahora bien, si Adán y Eva han sido principio universal del género humano visible, hubo de haber también quien allá en el universo del Pleroma fuera principio universal del género humano integrado

---

[42b] Véase, sin embargo, la nota 53.

[43] Cf. IREN., I, 8, 5-6.

[44] IREN., 1. c. «Al agregar 'Y la Vida era la luz de los hombres' en diciendo *hombre* significó asimismo a la Iglesia con un término equívoco (ὁμωνύμως), a fin de que por medio de la unidad de nombre se significara la comunión de la syzygía. Porque del Logos y de la Vida nace el Hombre y la Iglesia.»

[45] V. gr. entre los Peratas, apud HIPPOL., *Ref.* V, 12-3 (We. 113-10 ss); y entre los *Gnósticos* de IREN., I, 30, 2. Cf. H. CH. PUECH, *Fragments de l' «Apocalypse d'Allogène»*: Mélanges Cumont II, p. 955, n. 4; p. 952. n. 2.

[46] En *La Gnose Valentinienne,* París, 1947, p. 570 ss.

por miembros predestinados a la verdadera Iglesia de Elección [47]. Agréguese la claridad con que S. Pablo reduce la unidad primigenia del matrimonio al Ejemplar celeste de Cristo y su Iglesia. La consecuencia obvia hubiera sido escoger la Iglesia para esposa del Cristo (haciendo de éste el Hombre Ejemplar del Pleroma) o simplemente para esposa del Anthropos, puesto que entre el Anthropos y Cristo no hay distinción personal en el Pleroma.

Hubo de prevalecer, a mi juicio, esta segunda modalidad, para derivar por otro campo la teología evocada por el nombre de Cristo. Reservando al de Anthropos la que pudiéramos denominar función típica de ejemplaridad —en cuanto Ejemplar y tipo del hombre futuro— y la función sacramental del matrimonio, en cuanto Ejemplar y tipo divino de la unión entre Adán y Eva, y entre sus descendientes.

Por otra parte, el Anthropos lleva naturalmente una conotación al sexo complementario. Conotación que no existe en ninguno de los nombres masculinos, examinados hasta ahora en el Pleroma. Había, pues, que darle una esposa compatible con su espiritualidad, y que juntamente significase un principio de fecundidad. La Iglesia cumple ambas funciones a maravilla. En efecto, si el Anthropos Eón, no obstante su espiritualidad, es tipo perfecto del futuro matrimonio entre marido y mujer, es porque con El nació juntamente la Iglesia de los hombres espirituales, *Congregados* y *Escogidos* en El antes de la creación del mundo, y contenidos seminalmente en El. Tan esencial resulta al Hijo de Dios ser Anthropos en cuanto tipo del hombre futuro como lo es contener y congregar en su persona a todos los llamados a pertenecer a la Iglesia espiritual de este mundo. Tal selección y contención, actual ya en el Pleroma, de los hombres espirituales del futuro Kosmos, está impuesta por la lógica toda del sistema valentiniano, y concuerda muy bien con los textos [48].

Poco importa decir que los hombres pneumáticos estaban sólo seminalmente contenidos en el Anthropos. El hecho indica su realidad ya entonces, y su predestinación racial. Realidad y predestinación que no afectan poco ni mucho a los hombres psíquicos, *a fortiori* a los hílicos. Mas ello supone que los hombres típicamente valentinianos, aun cuando parezcan fruto adecuado de Sophia Acha-

---

[47] Cf. IREN., I, 12, 3; TERT., *adv. valentinianos* c. 36; «Cum semet ipsum voluit probari, hoc Homo pronuntiatus est. Quos autem praecogitavit cum protulit, tunc Ecclesia nuncupata est»: CC II, p. 777, 18-20.

[48] Cf. *Excerp. ex Theod.* 41, 2.

moth, estaban ya contenidos y escogidos para tales en el seno del Anthropos, en la Iglesia, de donde salieron cuantos elementos humanos espirituales había de haber dentro y fuera del Pleroma.

En suma, la Iglesia, esposa del Anthropos, es a su marido lo que Eva a Adán. Sólo se modifican los planos. Lo que Eva es a Adán en el orden material sensible, es la Iglesia-Eón al Anthropos en el orden espiritual inteligible. Tan real, y aun mucho más —según la tesis platónica, sobrado manifiesta entre los valentinianos— es la participación de los hombres espirituales en el par Anthropos-Ecclesia, como la de los psíquicos y materiales en la primera pareja del Paraíso. Los valentinianos entendieron la syzygía real y física, no místicamente; y de consiguiente su procedencia de ella tan real y física como la de los hombres sensibles de sus padres respectivos. Si lo sensible en nosotros nace de nuestros padres visibles, en última instancia de Adán y Eva; lo espiritual proviene de Sophia [49], que depara a los miembros predestinados de la Iglesia el germen ya contenido de tiempo atrás en la syzygía Anthropos-Ecclesia.

* * *

Hemos hablado del Anthropos-Ecclesia valentinianos. En páginas anteriores [50] dimos con otra syzygía —de origen naaseno— muy parecida. No obstante decirse el Anthropos, andrógino [51], al ir a determinar la exégesis de Io 1, 1-3 descubríamos la versión Adam-Zoe [= Adán-Eva espirituales] equivalente a la syzygía Logos-Zoe, análoga a su vez a una presunta syzygía *Anthropos Inferior-Ierusalén Superior*. Las analogías podrían multiplicarse *ad infinitum*. Y es que en el fondo late siempre una misma idea, desarrollada con variaciones más o menos complejas.

Los Naasenos no parecen haber abusado como los valentinianos de sus syzygías. Pero tal diferencia es sólo externa. De común conservan la tendencia a destacar mediante el elemento femenino, inspirado a ser posible en la Biblia, el vínculo de unión entre el tipo masculino y los gérmenes nacidos de él, y la índole de sus descendientes.

---

[49] Esto es, de la Sabiduría personal de Cristo.

[50] Aludimos al capítulo relativo a la exégesis naasena a Io 1, 3c-4a, que en su día pensamos publicar, y encierra algunos elementos aquí imposibles de aducir.

[51] Cf. HIPPOL., *Ref.* V, 6, 5 (78, 7) et saepe alias.

Las consideraciones anteriores nos eximen de aquilatar el significado de la syzygía valentiniana *Cristo-Espíritu Santo*. El elemento masculino es —como el Logos, Nous, Anthropos— una nueva faceta del Hijo de Dios. Considerado esta vez, en cuanto principio de iluminación divina para los Eones, y aun para las entidades pneumáticas futuras. El Hijo de Dios se dice y concibe Cristo, por su vocación santificadora e iluminadora mediante la infusión del Espíritu Santo [52], con el que unge a todos los llamados a la visión del Padre. Se comprende perfectamente la razón que une a los dos elementos de la syzygía.

El Hijo de Dios es Cristo mediante el Espíritu Santo. Y el Espíritu Santo es disposición y virtud del Cristo en cuanto ungüento del mismo. La syzygía que como tal ha de indicar el vínculo entre sus dos elementos, no puede ser más perfecta. Sin embargo, la syzygía paulina Cristo-Iglesia no desentona, pues el Hijo en cuanto Cristo determina la Elección de los miembros futuros de la Iglesia por la efusión del ungüento [Espíritu Santo] que en sí posee.

Por aquí se advierte la razón probable que movió a los valentinianos, sin dejar caer en absoluto la syzygía Cristo-Iglesia, a desdoblarla en las dos *Cristo-Espíritu Santo,* y *Anthropos-Ecclesia,* que desde el punto de vista personal en nada difieren de la paulina.

Los valentinianos vieron significados en el único matrimonio Cristo-Iglesia de Eph 5, 32 las syzygías todas del Pleroma [53]; pero en principio el Ejemplar del matrimonio *ut sic* parece haber sido para ellos la «inenarrable e innominable syzygía» [54], a saber Bythos-Sige. Siempre se trataba de una syzygía anterior al mundo, físicamente real, y en la cual se contenían seminalmente todos los elementos humanos de la Iglesia visible de Elección. Que, por tanto, realizaba de

---

[52] Que es su esposa. Recuérdese que el Espíritu en las lenguas semíticas es del género femenino. Por eso va también enumerado con Alethia, Zoe y Ecclesia entre los Eones femeninos: IREN., I, 2, 6.

[53] «Et coniugationes autem quae sunt intra Pleroma, Paulum dixisse dicunt, in uno ostendentem: de ea enim coniugatione, quae est secundum hanc vitam scribens, ait: «Hoc enim mysterium magnum est: dico autem in Christo et Ecclesia» (εἰς Χριστὸν καὶ τὴν Ἐκκλησίαν): IREN., I, 8, 4 in fine.—Para el influjo de S. Pablo en la concepción general valentiniana Cf. H. CH. PUECH-G. QUISPEL, *Les écrits gnostiques du Codex Jung:* Vigiliae christianae VIII (1954) pp. 42-44.

[54] «Nos enim in usu gratiam accipere dicunt, quapropter et auferri a nobis [ecclesiasticis]: semetipsos autem proprie possidere, desursum ab inenarrabili et innominabili syzygia (ἀπὸ τῆς ἀῤῥήτου καὶ ἀνωνομάστου συζυγίας) descendentem habere gratiam, et propterea adiici eis. Quapropter ex omni modo oportere eos semper syzygiae meditari (melius, *exercere* ex gr. μελετᾶν) mysterium...» IREN., I, 6, 4.

lleno las condiciones obvias para respaldar el significado sacramental del matrimonio, aun cuando para un valentiniano purista el par Cristo-Iglesia encubriera el Supremo de los Sacramentos, la unión entre Bythos y Sige, entre el Dios Sumo y el Silencio.

Pero, fuera de la literatura conocidamente heterodoxa, hay en los primeros siglos un documento que recogió en sentido muy parecido la syzygía paulina Cristo-Iglesia, explicándola en términos que merecen particular consideración. Me refiero a la *2. Clementis*. Dice así:

> Así que, hermanos, si hacemos el querer de nuestro Padre Dios, seremos [nacidos] de la Iglesia primera, Espiritual, la que fué constituída antes del sol y de la luna. Pero si no cumpliéremos el querer del Señor, seremos de los que dice la Escritura: «Mi casa vino a ser cueva de ladrones» [55]. Escojamos, según eso, venir (ἀπὸ τῆς ἐκκλησίας τῆς ζωῆς εἶναι) de la Iglesia de la Vida, si queremos salvarnos. No creo ignoréis vosotros que la Iglesia Viviente (ἡ ἐκκλησία ζῶσα) es cuerpo de Cristo. Pues dice la Escritura: «Hizo Dios al hombre macho y hembra» [56]. El varón [= = lo masculino] es el Cristo; la hembra, la Iglesia. Sabréis también que los Libros [Santos] y los Apóstoles [enseñan] que la Iglesia no es de ahora, sino desde el principio (οὐ νῦν εἶναι ἀλλὰ ἄνωθεν) [57]. Porque era espiritual como también nuestro Jesús; pero se manifestó en los últimos días para salvarnos. La Iglesia, a su vez, siendo [como era] espiritual se manifestó en la carne de Cristo, dándonos a entender que si alguno de nosotros la conservare en la carne y no la corrompiere, la tornará a recibir en el Espíritu Santo. Porque esta carne es antítipo del Espíritu. Ninguno, pues, que haya corrompido el antítipo recibirá [en premio] lo auténtico. Así que, esto viene a decir [58], hermanos: «Conservad [pura] la carne, para recibir [en premio] *el Espíritu*» [59]. Y si decimos que la carne es la Iglesia, y el espíritu Cristo, pues quien haya injuriado a la carne, habrá injuriado a la Iglesia. Y el tal de consiguiente no recibirá [en premio] el Espíritu que es el Cristo. De tan grande Vida e Incorrupción puede esta carne participar, si se le adhiere el Espíritu Santo; y no habrá uno capaz de decir ni proferir lo que el Señor ha preparado a sus escogidos [60].

---

[55] Ier 7, 11.

[56] Ἐποίησνε ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον ἄρσεν καὶ θῆλυ Cf. Mt 19, 4.—Mc 10, 6. Véase Gen 1, 27.

[57] Para ἄνωθεν = desde el principio cf. Act 26, 5; Lc 1, 3.

[58] La Escritura: cf. 2 *Clem.*, 8, 5-6.

[59] La Vida eterna: 2 *Clem.*, 8, 6.

[60] 2. *Clementis*, 14 per totum.

Es un fragmento precioso [61], pero cuya inteligencia presenta grandes dificultades [62]. Tratemos primero de analizarle, para luego destacar los elementos relativos a la syzygía Cristo-Iglesia, que forma parte muy relevante.

Comienza el autor por contraponer la Iglesia de la Vida [63] a la Iglesia *cueva de ladrones,* o mejor a la Casa de Dios hecha una cueva de ladrones. El pertenecer a una o a otra depende de cumplir o no la voluntad de Dios.

Con tal ocasión recuerda a los fieles dos cosas: 1) que la Iglesia de la Vida es el cuerpo de Cristo. Sigue una prueba de Escritura. 2) que la Escritura enseña cómo la Iglesia no apareció por vez primera entonces, a raíz de la venida visible de Jesús. Sino que ya existía desde el principio.

Esto segundo lo declara por analogía con la aparición de Jesús, que era espiritual, y, no obstante, se hizo visible para salvarnos. También la Iglesia era espiritual, pero se manifestó en la carne de Cristo para enseñarnos continencia y pureza. La finalidad apuntada para la manifestación de la Iglesia le da pie al anónimo para extenderse en consideraciones sobre las mutuas relaciones entre Cristo y la Iglesia en función de la carne y del espíritu: es la parte más oscura.

Casi todas las expresiones empleadas en el fragmento son de un contenido muy rico, por su tecnicismo; y requieren un examen muy atento.

Los comentarios, al estilo del de R. Knopf, dejan intacto el verdadero problema. Conviene, pues, recorrer una por una las cláusulas del fragmento.

---

[61] Como que ha merecido ser trascrito en la reciente Patrología de J. QUASTEN (*Patrology* I, *Utrecht,* 1950, p. 55 s.).

[62] El P. LEBRETON, *Histoire du Dogme de la Trinité,* II[5], París, 1928, se sitúa ante ellas con evidente desconfianza y aun antipatía: «Il est impossible de ramener à une doctrine cohérente toutes ces spéculations» (p. 393). Y poco antes «rêveries où s'égare l'homéliste sur l'Église préexistante». Líneas después: «Toutes ces spéculations, encore inconsistantes et fluides...». Tampoco BATIFFOL, *L'Église naissante et le catholicisme»,* París, 1909, p. 218, se ha detenido a analizar el fragmento. Cf. también F. SAGNARD, *La Gnose valentinienne,* p. 304, 1. Que yo sepa no se ha estudiado aún la Eclesiología de 2. *Clementis.* En la rica bibliografía de QUASTEN o. c., p. 57 s., y de E. MASSAUX, *Influence de l'Évangile de s. Matthieu sur la littérature chrétienne avant s. Irénée, Louvain,* 1950, p. XXVIII, nada hay que lo sugiera. Escrito lo que precede, cayó en mis manos la densa obrita de ALOIS MÜLLER, *Ecclesia-Maria. Die Einheit Mariens und der Kirche,* Freiburg i. d. Schweiz, 1951, donde el autor se detiene a estudiarla, dando preciosas sugerencias, pero con evidente desconcierto.

[63] Iglesia Viviente ἡ ἐκκλησία τῆς ζωῆς, ἐκκλησία ζῶσα Cf. R. KNOPF, *Die Apostolischen Väter* [Hnb. z. NT. Ergänzungs-Band] Tübingen, 1920, p. 173-4.

> Así que, hermanos, si hacemos el querer de nuestro Padre Dios, seremos de la Iglesia primera, Espiritual (ἐσόμεθα ἐκ τῆς ἐκκλησίας τῆς πρώτης τῆς πνευματικῆς), la que fué constituída antes del sol y de la luna. Pero si no cumpliéremos el querer del Señor, seremos de los que dice la Escritura: «Mi casa vino a ser cueva de ladrones.» Escojamos, según eso, ser de la Iglesia de la Vida, si queremos salvarnos.

Se nos presenta una Iglesia singular, constituída y fundada antes del sol y de la luna. El anónimo la denomina Iglesia primera, en implícito contraste con la Iglesia actual terrena: y Espiritual, en oposición con la Iglesia visible o sensible. Tales características no son del todo extrañas entre los documentos contemporáneos, a juzgar por la doctrina de las syzygías Anthropos-Ecclesia y otras similares. Como perteneciente al reino del Pleroma, la Iglesia es muy anterior al sol y a la luna; posee la naturaleza pneumática y divina propia de los Eones, y es Ejemplar de la Iglesia futura de los hombres espirituales.

La exhortación del anónimo está concebida en términos gramaticalmente, a mi entender, bastante significativos. Emplea la forma ἐσόμεθα ἐκ τῆς ἐκ que rigurosamente indica proveniencia u origen. Urgiendo tal forma habría que explicar así el pensamiento: «Así que, hermanos, si hacemos el querer de nuestro Padre Dios, seremos de los nacidos de la Iglesia primera Espiritual, etc....» Y como esta Iglesia era anterior al sol y a la luna, y nadie puede a discreción determinar su nacimiento de una Iglesia preexistente, habría que perfilar aún, dentro de una concepción gnósticamente impecable: «Si hacemos el querer de nuestro Padre Dios, daremos a conocer que somos de los nacidos de la Iglesia primera, etc.»

Por otra parte, la cláusula final se adelanta, al parecer, a una tal interpretación: «Escojamos, según eso, venir de la Iglesia de la Vida, si queremos ser salvos». Como si el pertenecer a la Iglesia preexistente estuviera supeditado a una elección actual del hombre, y no se hallara vinculado —como entre los gnósticos— a una predeterminación *racial*. Yo veo aquí, *salvo meliori*, la fusión de una terminología gnóstica, mal avenida en raíz a un pensamiento sano, con una doctrina ortodoxa. No extrañemos, por tanto, que haya en el fragmento —sobre todo al final— expresiones oscuras.

Hasta aquí no aparece el colorido nupcial de la Iglesia preexistente. El anónimo le introduce tomando pie del término Iglesia de la Vida (τῆς ἐκκλησίας τῆς ζωῆς) o Iglesia Viviente, que intenta esclarecer.

> No creo ignoréis vosotros que la Iglesia Viviente (ἐκκλησία ζῶσα) es cuerpo de Cristo. Pues dice la Escritura: «Hizo Dios al hombre macho y hembra». Lo masculino es el Cristo, lo femenino la Iglesia.

Había una tradición sobre la Iglesia de la Vida. Hasta qué extremos se extendía, imposible determinarlo. El anónimo parece invocar algo ya conocido, sobre la Iglesia de la Vida cuerpo de Cristo. Quizá también entrara en el contenido eclesiológico de tal tradición, lo que sobre la Iglesia estéril y yerma dice la *2. Clementis* en su segundo capítulo. El contraste de la Sinagoga con la Iglesia, fundado en Isaías [54, 1], hace hincapié en la esterilidad hoy fecunda de «nuestra Iglesia»; siempre según el anónimo. Tema el de la esterilidad, que tiene entre los Naasenos inequívocas resonancias al caracterizar precisamente a la Jerusalén Celeste [= Superior], madre de los Vivientes, como Yerma, por el simbolismo del Desierto [64]. Yo veo aquí un elemento más para impostar la tradición de la *2. Clementis* dentro de líneas gnósticamente caracterizadas.

Pero el elemento invocado con más seguridad por el anónimo, a favor de una doctrina tradicional, es el carácter nupcial de la Iglesia preexistente. El término mismo Iglesia de la Vida o Iglesia Viviente recuerda las especulaciones sobre la Zoe = Eva [65], madre de los Vivientes, con todo el tecnicismo escondido en la Vida [resp. Vivientes].

La Iglesia Viviente, se nos dice, es el cuerpo de Cristo. Razón: «Pues dice la Escritura: *Hizo Dios al hombre macho y hembra.* Lo masculino es el Cristo; lo femenino, la Iglesia.»

¿Qué texto invoca el autor para probar que la Iglesia Viviente es el cuerpo de Cristo? Es un punto, si se quiere, menos importante, pero preliminar. Lo natural es pensar en Gen 1, 27 [66] que suena así: «Et creavit Deus hominem [ad imaginen suam; ad imaginem Dei creavit illum]; masculum et feminam [creavit eos].» Suprimidas las expresiones en paréntesis, tendríamos el texto del anónimo. Pero ¿es posible deformar así el texto?

Mucho más probable es que el texto aquí citado sea uno evangé-

---

[64] *Ref.* V, 7, 39 (We. 88, 18 s); cf. V, 8, 36 (We. 95, 24).

[65] A base del texto Gen 3, 20 de los LXX. Véase la n. 45.

[66] Así lo han hecho comúnmente los comentadores. Vide KNOPF h. 1. p. 174; FUNK, *Patres Apostolici* 2 I, p. 201, n. 2 Siguiendo a LIGHTFOOT, *Apostolic Fathers,* pars 1., vol. II. London, 1890, p. 245, n. 6: «The application (of Gen. 1, 27) seems te be suggested by S. Paul's treatment of this portion of the Mosaic account, Ephes. v. 31 sq...»

lico: «Non legistis, quia qui fecit hominem ab initio, *masculum et feminam fecit eos*» [67] modificado según una variante conocida de las ps. Clementinas [68] y sobreestimada, a mi entender, por Resch [69]. Si así fuera, habríamos modificado sensiblemente el sentido a favor de la tesis gnóstica de la creación del hombre andrógino. Sin embargo, dicha tesis era independiente del texto escruturario.

Los valentinianos en particular leían —a lo que parece— el Gen 1, 27 como los eclesiásticos, a pesar de su disparatada exégesis [70]. Y, no obstante, dentro de una tradición no exclusivamente gnóstica, distinguían muy bien entre el hombre andrógino y los individuos normales. Así se deduce del siguiente pasaje de S. Ireneo:

> Octonationem rursus ostendi sic [volunt valentiniani]: in octavo dierum formatum dicunt hominem. Aliquando enim volunt eum sexto die factum, aliquando autem in octavo, nisi forte choicum quidem in sexto dierum dicunt formatum, carnalem autem in octavo: distincta sunt enim haec apud eos. Quidam autem et alterum esse volunt qui secundum imaginem et similitudinem factus est homo masculo femineus, et hunc esse spiritalem: alterum autem qui ex terra plasmatus sit [71].

El Santo entrecruza aquí varias opiniones. Según atestigua el mismo, pocos capítulos más arriba [72], el hombre *sine addito* fué hecho el sexto día, conforme al testimonio de Moisés [73]. Al sexto, pues, fué constituído el triple hombre hílico, psíquico, pneumático. Su

---

[67] Mt 19, 4 = = Mc 10, 6.

[68] Cf. *Hom. Clem.* III, 54, 2 (Rehm 76, 27 ss.).

[69] *Aussercanonische Paralleltexte...*: TU X, 2 (1894), pp. 236-8; es curioso que Resch no haya citado aquí el pasaje de 2. *Clementis* que vamos comentando. Cf. también RESCH, *Agrapha:* TU 30, 3/4 (1906), p. 95 (el mismo silencio).—Tampoco E. MASSAUX, o. c. ha sospechado que 2. *Clem.* 14, 2 citara a Mt 19, 4.

[70] Cf. *Exc. ex Theod.* 21, 1.

[71] IREN., *adv. Haer.* I, 18, 2.

[72] Está hablando de los Marcosianos y se refiere sin duda al hombre plasmado de aquella tierra singular (= =choica) invisible y compleja (Cf. *Exc. ex Theod.* 50, 1; *adv. Haer.* I, 5, 5; *Epideixis* 11) de que hablaban los valentinianos: al hombre hílico o material, hecho *ad imaginem,* en el cual fué inspirado el hombre *ad similitudinem* o *psíquico* y con él el pneumático. Ninguna razón hay para distinguir cronológicamente la plasmación de la infusión; ni la inspiración del psíquico de la del pneumático incluído en él. Todo ello tuvo lugar en un solo día.

[73] Et propter hoc Moysen in sexta die dixisse hominem factum: et dispositionem autem in sexta die, quae est in caena pura, novissimum hominem in regenerationem primi hominis apparuisse. *adv. Haer.* I, 14, 6.

formación tuvo lugar en el cuarto cielo psíquico, donde los valentinianos situaban el Paraíso.

Con finísimo olfato conjetura S. Ireneo que la distinción de los días está en función de la del hombre choico [= invisible, del Paraíso], y el carnal [= visible y craso]. Y que si el primero fué hecho el día sexto, el segundo quizá vino el día octavo. Sin duda, el Santo recuerda lo que páginas antes había consignado con una fórmula demasiado vaga:

> Quum fabricasset igitur mundum, fecit et hominem choicum, non autem ab hac arida terra, sed ab invisibili substantia, et ab effusili et fluida materia accipientem: et in hunc insufflasse psychicum definiunt. *Et hunc esse secundum imaginem et similitudinem factum* [74]... *Post deinde* (Ὕστερον δέ) circumdatam dicunt ei dermatinam tunicam: hanc autem sensibilem carnem esse volunt [75].

No hay necesidad de recurrir a paralelismos extraños para adivinar que el hombre choico, hecho de substantia invisible, de una materia flúida y sutil, era ajeno a las características de sexo anejas a la carne. El problema, desde luego, sobre la índole andrógina del elemento espiritual y del psíquico, no existe. Pero aun limitado al choico, todo induce a pensar en su carácter hermafrodítico, precisamente por su índole invisible y sutil, hecho como estaba de materia psíquica irracional [76].

Según eso, el hombre hecho el día sexto era andrógino: *masculo femineus*. Fué menester que a raíz del pecado revistiera la túnica de piel, donde expresamente vieron los valentinianos la carne sensible, para que los dos sexos hicieran su aparición en este mundo separándose uno de otro.

Para la tradición valentiniana los dos momentos capitales —los días sexto y octavo— están en función del elemento carnal visible, simbolizado en las túnicas de piel [77]. Aun el Gen 2, 7 [78] se refiere al día sexto, y afecta al hombre invisible, al choico, no al carnal.

En cambio, para la tradición claramente representada por Orígenes y S. Hilario —antes aún por Filón— parece que el hombre choico se confundía con el carnal, y por ende los dos momentos para

---

[74] Hasta aquí, a lo que parece, habla del hombre del día sexto.
[75] *adv. Haer.* I, 5, 5; *Exc. ex Theod.* 55, 1.
[76] Cf. IREN., I, 5, 4.
[77] Gen 3, 21.
[78] Formavit igitur Dominus Deus hominem de limo terrae, etc.

ellos capitales han de situarse antes de terminado el día sexto del Génesis: su diferencia cronológica, indeterminada, sólo está vagamente definida por los dos versículos Gen 1, 26 [79], donde se insinúa la formación del hombre espiritual andrógino; y Gen 2, 7 donde el autor sagrado da cuenta de la formación del hombre carnal o externo [choico = carnal] [80].

Es sabido que al comienzo del Génesis hay dos menciones distintas de la creación del Hombre [81] Gen 1, 26-7 y 2, 7.

Filón las advirtió ya y distinguió en su exégesis al Hombre hecho a imagen de Dios, del Hombre modelado de barro. El primero constituye al Anthropos divino, identificado con el Logos.

Según el tratado *de opificio* [82] el Hombre de Gen 1, 26-7 es la inteligencia humana, guía del alma; un dios interior al hombre, que contempla los inteligibles. El Hombre de Gen 2, 7 «es sensible, participa de la cualidad, compuesto de cuerpo y alma, macho o hembra, mortal» mientras el de Gen 1, 26-7 «es una idea, o género o sello, inteligible, incorpóreo, ni macho ni hembra, incorruptible por naturaleza». Esta segunda noción del Anthropos divino [83] pasó a su *Legum Allegoriae*, con variantes que no es del caso señalar [84]. Mayores cambios hubo de sufrir la concepción del Hombre terrestre [= Adán] al pasar del *de opificio* al *Legum Allegoriae*, viniendo a ser la inteligencia terrestre en contacto con la materia, que a pesar de contener en su interior un leve soplo de bien, no se halla por su naturaleza predispuesta al bien ni al mal. Qué influjos se dejan sentir en estas

---

[79] Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram, etc.

[80] Véanse para Orígenes los pasajes citados por JEAN SCHERER, *Entretien...*, Le Caire, 1949, p. 73 s.; para S. HILARIO, *in Ps.* 118, 10 c. 6 ss: M. 9, 566-7 A: «Non enim cum ad imaginem Dei hominem fecit, tunc et corpus effecit. Genesis docet *longe postea* quam ad imaginem Dei homo erat factus pulverem sumptum, formatumque corpus». El *longe postea* no significa para el Santo que el cuerpo carnal haya sido creado a consecuencia del pecado. Eso basta para situarle en la tradición eclesiástica. Otra variante presenta S. GREGORIO NISENO, *de hom. opif.*: MG 44, 204 C ss. Cf. últimamente A. A. WEISSWURM, *The Nature of human knowledge according to S. Gregory of Nyssa* (diss.), Washington, 1952, p. 28 s.

[81] Yo prescindo de los problemas críticos a que da esto lugar.

[82] Cf. *de opificio mundi* 46 ss.; véase también *Legum All.* I 31 s.; I 88; II 13. *Quaest. in Gen.* I 4. Y la bibliografía de FR. RÜSCHE, *Blut, Leben und Seele*, Paderborn, 1930, pp. 371-8; 382-7; P. HEINISCH, *Der Einfluss Philos auf die älteste christliche Exegese*, Münster, 1908, pp. 159-61.

[83] Cf. E. BRÉHIER, *Les Idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris, 1908, p. 121 ss. «C'est là une deuxième notion de l'Homme divin; dans la première, il était une partie du composé humain, l'intelligence. Ici il est une idée, un modèle des individus terrestres».

[84] Cf. BRÉHIER, o. c., p. 122.

oscilaciones filonianas, ni es fácil determinarlo ni hace a nuestro intento [85].

Queda indiscuso en todo caso un elemento, de origen legendario, probablemente judío tanto como pagano: el carácter andrógino del Hombre de Gen 1, 2-7. Carácter que se encuentra en Filón en forma negativa (οὔτ' ἄρρεν οὔτε θῆλυ) y en la leyenda del Adam talmúdico [86], con fundamento en el versículo escriturario «Masculum et foeminam creavit eos» [87].

A esta tradición, distinta claramente de la valentiniana, alude ya S. Ireneo en las palabras finales, arriba copiadas: «Quidam autem et alterum esse volunt qui secundum imaginem et similitudinem factus est homo masculo femenineus [= el hombre interior de Filón y de Orígenes [88] hecho según Gen 1, 27], et hunc esse spiritalem; alterum autem qui ex terra plasmatus sit [= el hombre exterior de Fil. y Oríg. hecho en Gen 2, 7] [89].

Pero en cualquiera de las dos tradiciones, valentiniana y filoniana, un hecho es incontrovertible: la existencia de un hombre, hecho a imagen y semejanza de Dios, de índole andrógina.

La tradición más cercana a la mentalidad de 2. *Clementis* es evidentemente la filoniana. El anónimo traduce el texto de Mt 18, 4 ó quizá Gen 1, 27 en que últimamente se inspira, mediante un tipo andrógino tan espiritual y puro como la syzygía Cristo-Iglesia. Luego

---

[85] Puede verse BRÉHIER, o. c., p. 124 s.

[86] Cf. W. BOUSSET, *Religion des Judenthums in neut. Zeitalter,* Berlin, 1903, p. 347. Y en general sobre el mito de Anthropos dentro y fuera del judaísmo W. BOUSSET, *Die Rel. d. Jud. im späthellenistischen Zeitalter, Tübingen,* 1926, pp. 352 ss.; A. STRUKER, *Die Gottebendbildlichkeit des Menschen in der christlichen Literatur der ersten zwei Jahrhunderte,* Münster, 1913, pp. 48 ss.; K. PRÜMM, *Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt,* Rom, 1954, pp. 553.557 ss.; J. KROLL, *Lehren,* pp. 63 ss.

[87] Para más detalles cf. BRÉHIER, o. c., p. 125: De plus nous avons déjà vu que la négation «ni mâle ni femelle» ne prend tout son sens que par la théorie du logos diviseur; ib. p. 88 s.; L'«Homme de Dieu» qui n'est qu'un aspect du logos, ...n'est ni mâle ni femelle (*de opif.* § 134; *quis rerum divin.* § 164). Le logos, principe des contraires, est lui-même supérieur aux contraires, et indivisible.

[88] Y de los rabinos: *Steph. Székely, Bibliotheca Apocrypha,* vol. I Frib. Brisg. 1913, p. 43.—Todos los que ven en Gen 1, 27 la formación del Hombre interior, Noûs, Alma, en oposición a la del cuerpo, enseñan prácticamente su índole andrógina. Lo incorpóreo no tiene sexo (cf. STOBAEI *Excerpt. hermeticum* XXIV, 8 ed. FESTUGIÈRE, *Hermès Trismégiste,* t. IV, p. 54, 21 ss.), ni en las almas le puede haber: cf. los innumerables pasajes citados por WASZINK, *in Tert. de anima* c. 36 (p. 419 ss.) a propósito de la cuestión entonces debatida sobre el sexo de las almas.

[89] *adv. Haer.,* I, 18, 2 in fine.

parece que acomodaba Gen 1, 27 a la formación del hombre interior; más, a la del tipo y ejemplar perfecto del Hombre interior, a Cristo. Ninguna mención del hombre choico, ni nada que se le acerque.

Demos un paso más. ¿Dónde ha podido 2. *Clementis* ir a beber su inspiración para el tránsito —no presumible en la letra del Génesis— del hombre interior andrógino de Filón y Orígenes, a la syzygía Cristo-Iglesia?

Hay un pasaje entre los escritos pseudoclementinos, que nos pondrá en la pista. Dice así:

> Si alguno no otorgare que el Hombre engendrado por las manos de Dios tuvo el Espíritu Santo de Cristo, ¿cómo no vendrá a caer en la mayor impiedad concediendo que lo tuviese en cambio otro *quidam* (ἑτέρῳ τινί) nacido de impura estirpe? [90]. Procederá en cambio con la máxima piedad si a este otro [= = a Jesús] no concede se le haya dado [el Espíritu Santo de Cristo], y dijere, por el contrario, que le tuvo sólo aquél [= = Adán], quien desde el principio del siglo [91], cambiando en formas al par que de nombres, va recorriendo el siglo [92], hasta que una vez llegado a sus días (ἰδίων χρόνων τυχών), ungido por la misericordia de Dios [en el Jordán] en premio a los trabajos [de su larga peregrinación], tendrá ya para siempre el descanso [93].

La idea se repite varias veces [94] y es de impronta ebionítica. S. Epifanio se la atribuye a algunos de los por él llamados Sampseos, Osseos y Elkesseos [95] a quienes cataloga entre los Ebionitas. La apa-

---

[90] Alusión probable a la doctrina ebionítica: Jesús, nacido de José y María, que en el Jordán recibió la unción del Espíritu Santo. Véase HILGENFELD, *Ketzergeschichte*, Leipzig, 1884, p. 421 ss.

[91] ἀπ ' ἀργῆς αἰῶνος = del mundo actual.

[92] La misma doctrina es atribuída a los Elkesaítas por HIPPOL, *Ref.* X, 29, 2 (We. 284, 10 ss). Interesante el testimonio de MARIO VICTORINO (*ad Gal* 1, 19: ML 8, 1155) a propósito de los Simaquianos: «Nam Jacobum apostolum Symmachiani faciunt quasi duodecimum et hunc secuntur, qui ad dominum nostrum Jesum Christum adiungunt Judaismi observationem, quamquam etiam Jesum Christum fatentur; dicunt enim eum ipsum Adam esse et esse animam generalem, et aliae huiusmodi blasphemiae». Cf. etiam *ad Gal.* 2, 26 (ML 8, 1162). Véase A. HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*[3], pp. 188-293.

[93] *Hom.* III, 20, 1-2 (Rehm 64, 1 ss.) Cf. H. J. SCHOEPS, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, Tübingen, 1949, pp. 108-9.

[94] Cf. *Hom.* VIII, 10 (125, 19 ss.): Recogn. II, 22. Véase L. CERFAUX, *Le Vrai Prophète*, pp. 155-157.

[95] *Panar. Haer.*, 30, 3, 4 s.

rición de Jesús, según ellos, viene a ser una iteración del primer Adán, animado por el Espíritu de Dios.

De creer a H. J. Schoeps [96] fiado en esto de los trabajos de Murmelstein [97] y otros, el primer hombre *Adam-Christus* es un motivo frecuente de la Haggada judía, que relaciona —probablemente según el esquema de algunos pasajes del Eclesiastés— [98] el tiempo primero con el último.

Si así fuera, habría que identificar el primero con el segundo Adán, en cuerpo y alma [99]; lo cual parece exceder, por lo que al carácter andrógino se refiere, las premisas gnósticas, en torno al hombre hecho el sexto día.

Como quiera, la enmienda en este punto no parece difícil. La presunta doctrina de la Haggada judía sobre la identidad Adam-Christus, sobre todo a base de la igualdad *Adam-Anima Generalis* se acomoda bien a la doctrina gnóstica sobre la índole del Hombre Celeste, de carácter andrógino. Y más aún, a la doctrina valentiniana —o emparentada con ella— de la syzygía *Anthropos-Ecclesia,* ciertamente espiritual y hermafrodita por un lado, y en la que por otro la identidad personal de Anthropos con Cristo es indiscutible. Pero habría que dejar caer la igualdad del primero y del segundo Adán, por lo que hace al cuerpo.

En suma, creo que la tradición invocada por el autor de 2. *Clementis* puede en absoluto ser emparentada con la judía de *Adam = = Christus;* debe, sin embargo, a mi juicio, atribuirse directamente a una tradición gnóstica paralela. Y si entre los eclesiásticos ha habido un S. Metodio, libre de escrúpulos para adoptar por suya la extraña especulación judía [100], el autor de 2. *Clementis* ha ido a beber su inspiración más bien en fuentes gnósticas, o inspiradas a lo que parece en ellas. Su frase tajante sólo tiene directa aplicación a un Adán Celeste, superior aún —por lo trascendental— al Hombre del Paraíso valentiniano, y tipo o Ejemplar del mismo: más breve, al Anthropos eónicamente desposado con Ecclesia en el Pleroma: o si

---

[96] *Theologie,* p. 109; y *Aus frühchristlicher Zeit,* Tübingen, 1950, pp. 7-12 max. p. 8, n. 1.

[97] *Adam, ein Beitrag zur Messiaslehre:* Wiener Ztschr. z. Kunde d. Morgenlandes, 1928, 242 ss.; 1929, 51 ss.

[98] Eccl 1, 9: Quid est quod fuit? ipsum quod futurum est. Quid est quod factum est? ipsum quod faciendum est. 15: Quod factum est ipsum permanet; quae futura sunt iam fuerunt; et Deus instaurat quod abiit.

[99] Cf. *Epiph. Panar.* 30, 3, 5, quien insiste en la identidad misma del cuerpo.

[100] *Sympos.* III, 4 (Bonwetsch 30, 13 ss); MG 18, 65-68 A.

se quiere, al Anthropos naaseno, desposado con la Jerusalén celeste, madre de los vivientes. Las dos corrientes de ideas, valentiniana y naasena, confluyen en la exégesis del autor anónimo:

> La Iglesia Viviente es cuerpo de Cristo. Pues dice la Escritura: «Hizo Dios al hombre macho y hembra.» Lo masculino es el Cristo; lo femenino, la Iglesia.

* * *

Arriba discurríamos [101] sobre el significado que los valentinianos daban en las syzygías eónicas al elemento femenino como disposición o virtud del masculino. En realidad, más que cuerpo o substancia de éste era el femenino simple disposición del masculino. Mejor aún, conforme a las explicaciones que entonces dimos, el *syzygos* femenino representa la substancia comunicable o participable a los demás, en nuestro caso a los hijos de la Iglesia espiritual [= a los Hombres pneumáticos].

La expresión empleada por el anónimo «La Iglesia Viviente es cuerpo de Cristo» inspirada quizá en S. Pablo [102] no hace, por tanto, dificultad. Y la idea que obviamente evoca es además gnóstica [102 b]. A saber, la Iglesia viva, cuerpo de Cristo; y Cristo, alma de la Iglesia viva. En otras palabras: la Iglesia viva, carne de Cristo; y Cristo, espíritu de la Iglesia viva. Eva = Carne y Adán = Espíritu.

La orquestación de semejante idea se nos deja sentir casi a renglón seguido.

El anónimo recoge esta vez de una tradición anterior la doctrina de la preexistencia de la Iglesia, esposa de Cristo. Dice así:

> [Sabréis también cómo] los Libros [Sagrados] y los Apóstoles [enseñan] que la Iglesia no es de ahora, sino ya desde el principio. Porque era espiritual como también nuestro Jesús. Pero [como Este] se manifestó en los últimos días para salvarnos, así

---

[101] Cf. p. 305 ss.

[102] Eph 1, 23; 2, 16; 4, 4. 12-16; 5, 30. Otros lugares apud R. KNOPF, o. c., p. 174.

[102b] Una confirmación de lo mismo, en el tratado valentiniano de *tribus naturis* del Codex Jung: cf. la cita de G. QUISPEL, apud F. L. CROSS, *The Jung Codex*, London, 1955, p. 58: «The Ecclesia of many men which existed before the aeons, which is rightly named the Aeon of aeons, the nature of the holy imperishable spirits».

> también la Iglesia, siendo [como era] espiritual, se manifestó en la carne de Cristo, dándonos a entender que si alguno de nosotros la conservare en la carne y no la corrompiere, la tornará a recibir en el Espíritu Santo [103].

Aquí comienza ya la verdadera oscuridad. El anónimo invoca la enseñanza de los Libros Santos y de los Apóstoles para afirmar la existencia *ab initio* de la Iglesia [104].

Y da la razón: «Porque [la Iglesia] era espiritual, como también nuestro Jesús». La paridad con Jesús alude muy probablemente a la syzygía entre ambos, Jesús y la Iglesia. De donde si Jesús era espiritual y existía *ab initio* —según un postulado implícito en todo el argumento— también la Iglesia como esposa suya espiritual hubo de existir desde el principio. Como se advierte, aquí Jesús sustituye a Cristo, y es perfectamente identificado, como El, con el Logos Salvador, aún no encarnado [104b].

Precisamente la Encarnación del Cristo o de Jesús determina ya una nueva fase en la syzygía primera. Si de aquel par andrógino, Jesús se manifestó en los últimos días para salvarnos, es necesario que el elemento femenino con que formaba una sola substancia se haya simultáneamente manifestado en los últimos días a los hombres de este mundo. Por un simple corolario de la naturaleza misma de la primera syzygía.

No es esto sólo. El Cristo o Jesús preexistente tenía como cuerpo suyo espiritual a la Iglesia preexistente. Al encarnar, pues, el elemento masculino, el femenino seguirá siendo —dentro ya del plano sensible— el cuerpo de Cristo Encarnado. Ahora bien, el cuerpo de Cristo o Jesús encarnado no es otro que la carne visible de Jesús [105]. Y es lo que dentro de la más sana lógica viene a decirnos el anónimo: «Pero como [Jesús o Cristo preexistente] se manifestó en los

---

[103] 2 *Clem.*, 14, 2-3.

[104] Personalmente yo no tendría dificultad en admitir otra versión: «La Iglesia no está ahora [presente], sino [porque] vino de arriba.» El contexto no lo repugna. Pero en realidad, las dos versiones coinciden en afirmar la existencia *ab initio mundi* de una Iglesia espiritual, que, naturalmente, al presentarse en este mundo, hubo de venir de arriba. Cf. los pasajes de Orígenes y Clem. Alej. citados por LIGHTFOOT, o. c., p. 244, nota 17.

[104b] Cf. LEBRETON, *Hist. Trinité*, II[5], p. 440, nota 1.

[105] Quizá en esta línea, y con dependencia de Orígenes, se mueve también Gregorio de Elvira en sus Homilías al Cantar de los Cantares cuando «a cada paso llama esposa a la carne física de Cristo», según indica recientemente el P. J. COLLANTES, *San Gregorio de Elvira, Estudio sobre su Eclesiología* [disc. inaug.], Granada, 1954, p. 49.

últimos días para salvarnos, así también la Iglesia, siendo como era [hasta entonces] espiritual, se manifestó *en la carne de Cristo*». De otra forma. La carne de Jesús es la Iglesia visible del Cristo manifestado a los hombres.

La carne responde en la syzygía visible *Cristo-Ecclesia* a lo que es el espíritu en la syzygía invisible *Cristo-Ecclesia*. Las dos syzygías se corresponden. Cambia sólo la índole, que primero era puramente espiritual e invisible; ahora es además carnal y visible: siempre, bien entendido, sin menoscabo del carácter andrógino, en uno y otro estado. Pues el anónimo mantiene la unión de la Iglesia visible en la *persona física* del Verbo Encarnado.

Siguen luego algunas consideraciones o aplicaciones ascéticas. La primera —muy curiosa— es que la manifestación visible de la Iglesia Espiritual en la carne visible de Cristo nos enseña cómo hemos de conservarla [a la Iglesia] en la carne propia y no corromperla si deseamos volverla a recibir en el Espíritu Santo.

Supone el anónimo, que a ejemplo del Verbo o Cristo Encarnado que mantiene pura e incorrupta a la Iglesia visible en su carne, los fieles todos llevamos en nuestra propia carne una parte de la Iglesia, como portamos en el alma una simiente del Verbo, y somos a nuestra manera verdaderas syzygías donde lo masculino se esconde en el alma, lo femenino en la carne: somos en frase audaz [106], andróginos hechos a imagen y semejanza del Anthropos [= Cristo].

---

[106] Relativamente audaz, pues la expresión traduce una enseñanza muy repetida, v. gr. por ORÍGENES, *Homil.* IV, 4 in Genesim (Baeh. VI, 54, 7 ss.: MG 12, 186 A): «Alioquin adscendamus ad altiorem inteligentiae gradum, et dicamus virum in nobis esse rationabilem sensum, et mulierem, quae ei velut viro sociata est, carnem nostram. Sequatur ergo caro semper rationabilem sensum, nec in id unquam desidiae veniatur, ut carni in luxuria et voluptatibus fluitanti in dicionem redactus obsequatur rationabilis sensus». Tales líneas provocadas por las relaciones entre Abrahán y Sara, parecen un eco de nuestro anónimo al describir las relaciones entre Cristo y la Iglesia. Lot y su mujer evocan a Orígenes análogas consideraciones: «Sed quia lex spiritalis est, et quae contingebant antiquis, in figura contingebant, videamus ne forte Lot, qui non respexit post se, rationabilis sit sensus et animus virilis, uxor autem hic carnis imaginem teneat... «*Homil.* V, 2 in Gen. (B. VI, 59, 26 ss.: MG 12, 190 A).—«Quod vero in morali loco superius ipsum quidem Lot ad rationabilem sensum et virilem animum traximus, uxorem vero eius, quae retro respexerit, carnem concupiscentiis et voluptatibus deditam diximus, non negligenter haec, o auditor, excipias.» *Hom.* V, 6 B. VI 64, 23 ss.: MG 12, 194 A).—*Homil.* II 1 in Exod. (B. VI 155, 16-18: MG 12, 305 B): «Si meministis, saepe ostendimus disputantes quod in feminis caro et affectus carnis designetur, vir autem rationabilis sensus et intellectualis sit spiritus.» Cf. Sel. in Exod. 23, 17 (VIII 331 Lomm.); *Homil.* XIII 5 in Exod. (B. VI 277, 11-13: MG 12, 393 B): «Mulier se-

Estamos, por tanto, obligados a respetar no sólo el alma, donde llevamos a Cristo Jesús, por participación en el Verbo, sino también el cuerpo o la carne donde llevamos a la Iglesia, por participación en la Iglesia espiritual del Verbo. Alma y cuerpo hacen, pues, en nos-

---

cundum allegoricam rationem saepe iam diximus quod caro accipiatur et vir rationabilis sensus». Véase HARNACK, *Der Kirchengeschichtliche Ertrag der Exegetischen Arbeiten des Origenes* (I Teil): TU 42, 3, Leipzig, 1918, p. 62.—Análoga doctrina hay sin duda en las premisas de una exégesis clásica en torno al pecado original. Nos referimos a la tradición sobre el pecado sexual. Concibiendo, en efecto, al hombre andrógino compuesto de un elemento masculino [= el Nous o Rationabilis sensus] y otro femenino [= la Carne], el pecado de Adán estuvo en dejarse llevar de las inclinaciones de Eva. En otras palabras, dentro mismo del Hombre primigenio el pecado estuvo en que la Razón obedeció a los impulsos de la carne. Impulsos en los que se quiso ver alegóricamente a la serpiente bíblica.—Tal doctrina, sensible en Filón, influyó en varios autores eclesiásticos, incluso en S. Agustín. El Santo supo corregirla trocando la syzygía anterior *Rationabilis sensus--Caro* por esta otra: *Intellectus--Actio* [*de Genesi cont. Man.* I, 24, 42: ML 34, 194: véase la nota del P. V. CAPÁNAGA, en su ed. *de vera relig.* Obras de S. Agustín BAC t. IV, Madrid, 1946, p. 223]. Del problema del pecado sexual en el Paraíso, entre los escritores eclesiásticos se ha ocupado largamente el P. F. ASENSIO, *De persona Adae et de peccato originali originante secundum Genesim:* Gregorianum 29 (1948), pp. 464-526; *¿Tradición sobre un pecado sexual en el Paraíso?* Ibid. 30 (1949), pp. 490-520 (S. Ambrosio); 31 (1950), pp. 35-62 (S. Agustín), pp. 163-191 (S. Isidoro, Alcuino, S. Bernardo, Duns Scoto, Anónimo medieval, J. Ruysbroeck), pp. 362-390 (S. Justino, S. Epifanio, S. Gregorio Niseno, S. Máximo Confesor, S. Juan Damasceno); *El primer pecado en el relato del Génesis:* Estudios Bíblicos 9 (1950), pp. 159-191.

Orígenes, tan rico siempre en matices, encuentra modo de descubrir en la syzygía *Sensus-Caro* nuevas modalidades. Según él nuestro hombre interior consta de Espíritu y Alma. He ahí la verdadera syzygía *Spiritus-Anima.* Pero el Anima puede adulterar e irse con la Caro, siguiendo sus inclinaciones, de donde resulta una syzygía adulterina *Anima-Corpus.* Del matrimonio legítimo *Spiritus-Anima* nacen los sentimientos buenos, mientras del adulterino *Anima-Corpus* nacen hijos abocados a la condenación: «Videamus autem etiam per allegoriam quomodo ad imaginem Dei homo factus masculus et femina est. Interior homo noster ex spiritu et anima constat. Masculus spiritus dicitur, femina potest anima nuncupari. Haec si concordiam inter se habeant et consensum, convenientia inter se ipsa crescunt et multiplicantur, generantque filios sensus bonos et intellectus vel cogitationes utiles, per quae repleant terram, et dominentur in ea; hoc est, subiectum sibi sensum carnis ad meliora instituta convertunt, et dominantur ei, scilicet cum in nullo caro contra voluntatem spiritus insolescit. Iam vero si anima coniuncta spiritui, atque eius, ut ita dixerim, coniugio copulata, declinet aliquando ad corporeas voluptates, sensumque suum delectationi carnis inclinet, et aliquando quidem obtemperare videatur salutaribus monitis spiritus, aliquando vero vitiis carnalibus cedat, talis anima, velut adulterio corporis maculata, neque crescere, neque multiplicari legitime dicitur, quoniam quidem filios adulterorum imperfectos Scriptura designat. Talis enim anima quae spiritus coniunctione deserta, sensui se carnis et desideriis corporalibus tota prosternit, velut aversa a Deo impuden-

otros, como en el Verbo Encarnado, la syzygía visible, correspondiente a la invisible Cristo-Ecclesia, que en su día recibiremos cuando se nos comunique de lleno el Cristo Superior con su Iglesia.

Nuestra interpretación está ampliamente confirmada por lo que sigue:

> «Porque esta carne [nuestra] es antítipo del Espíritu. Ninguno, pues, que haya corrompido el antítipo recibirá [en premio] lo auténtico. Así que esto viene a decir [107], hermanos: Conservad [pura] la carne para recibir [en premio] el Espíritu.

El anónimo subraya con tales palabras la relación de tipo a antítipo [108] que hay entre el reino del espíritu donde residía *ab initio* Cristo con su Iglesia Espiritual y Primera, y el mundo sensible o visible, donde residió primero Cristo Encarnado, y después de él todos los fieles que participan en El y en su Iglesia. Es la relación sensiblemente sintetizada por la oposición entre el Espíritu y la Carne. Si, por consiguiente, sabemos mantenernos bien en carne [109] recibi-

---

ter, audiet, quia «facies meretricis facta est tibi, sine pudore effecta est ad omnes» [Ier 3, 3]. Veluti meretrix ergo punietur, et filii eius ad occisionem praeparari iubentur [Cf. Is 14.21]». *Homil.* I 15 in Gen. (B. VI 19, 8 ss: MG 12, 158 CD). Según el Alejandrino, si el alma ha de tener hijos, en lugar de abrazarse con la carne para engendrarlos carnalmente [Il. cc.] ha de unirse al Espíritu como con su propio marido: «Oportet ergo mori prius legem litterae, ut ita demum libera iam anima spiritui nubat, et novi testamenti matrimonium sortiatur» *Homil.* VI, 3 in Gen. (B. VI 68, 27 ss.: MG 12, 197 B). Cf. etiam *Hom.* VIII, 10: MG 12, 209 BC; *Comm. in Cant. Cantic.* Prologus (Baehr. VIII 67, 25 ss). Véanse los lugares citados por Baehrens h. l. Puede consultarse con fruto A. LIESKE, *Die Theologie der Logosmystik bei Origenes,* Münster i. W. 1938, pp. 147-151; 38-73; y también (sobre todo para la syzygía *angelus-anima*) STEPH. TAVARES BETTENCOURT, *Doctrina Ascetica Origenis:* Studia Anselmiana fasc. XVI, Roma, 1945, p. 29 s.—Un eco de Orígenes se percibe en MARIO VICTORINO al comentar Eph 5, 32 [ML 8, 1289 AB]: «Esse aliquid Paulus ostendit, quando ait *mysterium hoc magnum est,* et tamen non apparuit quid intelligi vellet: tantummodo aliam interpretationem ipse subiecit, ut vir et uxor, *hoc* accipiatur interim Christus et Ecclesia. Sed quoniam magnum mysterium dixit, altius intelligendum. Quid igitur nos suspicamur? Ego arbitror accipi istud, ut vir et uxor sint sibi invicem iuncti Spiritus et Anima. Hoc enim Adam et Eva; ut spiritus sit Christus, Ecclesia sit anima. Sed hoc interpretatus est Paulus de Ecclesia et de Christo intelligi debere, dummodo id ipsum Spiritus sit et Anima.» Cf. etiam Ib. 1288 B-D.

[107] La Escritura o el *Agraphon* citado en 2 *Clem.* 8, 5.

[108] De auténtico a antítipo, según su terminología.

[109] «Conservad pura la carne e inmaculado el sello (del bautismo) para que recibáis la vida eterna» 2 *Clem.* 8, 6. Esta cláusula explica evidentemente la de 2 *Clem.* 14, 3 in fine. Y ambas traducen epexegéticamente el *Agraphon* de 2 *Clem.* 8, 5: «Porque dice el Señor en el evangelio: «Si no guar-

remos en premio el Espíritu o la Vida Eterna yendo al mundo invisible a recibir de lleno el Espíritu de Dios que habita en él como en su reino.

El autor de 2 *Clem.* muy escrupuloso en la selección de términos, y sumamente lógico en las aplicaciones morales de su curiosa doctrina de las syzygías, distingue aún otra modalidad muy sutil.

Hasta ahora hablaba en el supuesto de que aun aquí, en el mundo visible, reside la syzygía visible de Cristo-Iglesia, primero y *per se* en el Verbo Encarnado, en segundo lugar y *per participationem* en los fieles o santos. Por este capítulo, ya lo hicimos notar, cada uno de los fieles llevaba en su persona una syzygía Cristo-Iglesia en pequeño, teniendo a Cristo en su alma y a la Iglesia en su carne.

El anónimo parece caer en la cuenta de que tal concepción resulta demasiado sutil para entendida por todos. Y apunta otra idea, desviándose por camino algo distinto del impuesto por las anteriores premisas. «Y si decimos que la carne es la Iglesia y el Espíritu Cristo, síguese que quien haya ofendido a la carne [propia] habrá mancillado a la Iglesia. Y el tal de consiguiente no recibirá [en premio] al Espíritu que es el Cristo.»

Aquí la relación anterior *carne* [= cuerpo sensible] *espíritu* [= vida eterna] cede su puesto, aunque se mantenga implícita, a otra relación análoga en la que la *carne* no significa lo sensible, sino la Iglesia visible y presente en este mundo, y el *espíritu* denota no la vida eterna en general, sino el Cristo Superior o Espiritual que habita en ella como en su propio reino. Algo así como si con la Ascensión de Cristo al Padre hubiera sido escindida la syzygía entre Cristo y la Iglesia, quedando ésta en el mundo visible, como prenda de la unión futura de sus fieles con Cristo allá en su Reino. Así entendido el anónimo, desaparece la concepción anterior para dar paso a una idea más obvia: la inhabitación de la Iglesia en los fieles y si se quiere en la carne de los fieles; pero sin esa conotación singular de syzygía, dentro mismo de los fieles, entre la Iglesia que vive en su carne, y el Cristo que mora en su alma.

---

dareis lo pequeño, lo grande ¿quién os lo va a dar? Pues os digo que el [hombre] fiel en lo mínimo es también fiel en lo mucho». Cf. también IREN., II, 34, 3: «Et ideo Dominus dicebat ingratis exsistentibus in eum: 'si in modico fideles non fuistis, quod magnum est quis dabit vobis?' Significans quoniam qui in modica temporali vita ingrati exstiterunt ei qui eam praestitit, iuste non percipient ab eo in saeculum saeculi longitudinem dierum». En el fondo está el verso Lc 16, 10. Véase RESCH, *Aussercanonische Parallеltexte zu Lc:* TU 10, 3, pp. 432-3; *Agrapha:* TU 30, 3/4, pp. 98.143.

La continencia y pureza de los fieles lleva consigo la de la Iglesia que en ellos se realiza. Y es título legítimo para la unión futura con Cristo su Esposo.

Termina el fragmento subrayando la necesidad de que el Espíritu Santo se derrame y adhiera a la carne ya en este mundo, para con la continencia merecer la vida e incorrupción prometida tan altamente para los escogidos de Dios. Las líneas no ofrecen dificultad: «Tan grande Vida e Incorrupción puede esta carne [nuestra] participar [después] si se le adhiere [aquí] el Espíritu Santo. Y nadie será capaz de decir ni proferir lo que el Señor ha preparado a sus escogidos.»

* * *

Mucho nos hemos detenido a examinar la doctrina de 2. *Clementis* 14. El fragmento merecía un examen más profundo del que hasta el presente había, a mi juicio, tenido. Y, sin embargo, en capítulos anteriores hay otra página, también significativa, que nos retendrá todavía la atención, y sin salir del tema nupcial.

Antes de entrar en su estudio anotemos la última idea capital que subrayamos, relativa a 2. *Clem.* 14, 4. Según ella, la Iglesia realizada en los fieles aquí en este mundo, se hallaba como separada de su Esposo Cristo, quien había subido al Reino del Espíritu. Marido y Mujer, Cristo y su Iglesia visible, quedaban separados; y por ende, rota o escindida, a raíz de la Economía de Cristo, aquella unidad física matrimonial en que habían vivido *ab initio mundi*. Quizá esta idea nos ayude a penetrar el significado íntimo, ya no del autor anónimo de 2. *Clementis*, sino de una fuente apócrifa antiquísima conocida y citada, capítulos antes, por él.

Traduzco del capítulo 12:

> Interrogado el mismo Señor [en cierta ocasión] por alguien sobre cuándo había de venir su Reino, dijo: «Cuando las dos cosas vengan a ser una, y lo exterior como lo interior, y lo masculino se junte a lo femenino [y] no [venga a haber] masculino ni femenino» [110].

Importa poco la acomodación moral del autor de 2. *Clementis*, que a las claras no ha penetrado en el pensamiento escondido en las líneas apócrifas. Tratamos de estudiar precisamente dicho pensamiento, analizando la cita.

---

[110] 2. *Clementis* 12, 2.

Resch [111] ha intentado ya estudiarla. Reconoce con mucha razón que la exégesis del anónimo [112] no va muy acertada [113]. Pero, por su parte, trata de dar el sentido original del *Logion* a base de algunos paralelos más o menos subjetivamente relacionados con cada una de las cuatro partes en que le divide. Sin atender poco ni mucho al significado típicamente gnóstico que representa.

Conoce Resch la tesis de quienes intentan derivar el *Logion* del Evangelio de los Egipcios, pero la encuentra incomprensible [114] y estudia en otro lugar el fragmento de dicho Evangelio [115].

Séanos, sin embargo, permitido trascribir aquí algún paralelo muy significativo. Subrayamos las expresiones comunes con el discutido *Logion*.

> Empero al demandarle Salomé, cuándo se darían a conocer las cosas sobre que preguntaba [= = a saber: cuándo llegaría el Reino suyo], díjole el Señor: «Pues cuando pisoteéis el vestido de la ignominia [= = la carne], y cuando las dos cosas vengan a ser una, y lo masculino se junte con lo femenino [y] *no* [haya más] *masculino ni femenino* [116].

Yo no acierto a ver dónde está la gran falta de quienes establecen una dependencia entre el pasaje de 2. *Clementis* 12, 2 y el Evangelio de los Egipcios, desde el momento que se admite —así lo dice Clemente Alejandrino— que este segundo paso proviene del citado Evangelio. R. Knopf [117] no tiene reparo en afirmar: «Como la cita evangélica de 2. *Clem.* 12, 2 procede con seguridad del Evangelio de los Egipcios, débese admitir que también otras citas evangélicas de la prédica están tomadas de él; sobre todo las de 4, 5 y 5, 2-4, y quizá asimismo otras que tienen estrecho contacto con formas sinópticas, pero no coinciden, sin embargo, enteramente con ellas».

---

[111] *Agraha*, pp. 93 ss.

[112] 2. *Clem.* 12, 3 ss.

[113] o. c. p. 94 In der Haupsache nicht zutreffend.

[114] o. c. pp. 95 s. Cita en nota a ZAHN, *Gesch d. Ntl. Kan.*, I², p. 940, quien estima una *gran falta* (grossen Fehler) hacer al autor de 2. *Clementis* tributario en su cita, del Evangelio de los Egipcios.

[115] o. c. pp. 252 ss.

[116] CLEM. ALEX. *Strom.* III, 13, 92. Cf. HENNECKE, *Neutestamentl. Apokryph.*, 2.ª ed., p. 58; M. R. JAMES, *The Apocryphal New Testament*, Oxford, 1950, p. 11: M. G. BONACCORSI, *Vangeli Apocrifi*, Firenze, 1948, p. 14.

[117] Ergänz.—Band, p. 170.

Sin llegar a eso, tampoco se ve dificultad en relacionar el pasaje discutido con el Evang. de los Egipcios [118]. El colorido más bien gnóstico, que encratita, así lo denuncia; aparte —es claro— la identidad de expresiones clave. Resultaría, sin embargo, muy aventurado sumar a él los pasajes indicados por Knopf, demasiado anodinos para decidir en pro ni en contra.

En cambio, sugiero la sospecha de que la cita de 2. *Clementis* 14, 2: «Pues dice la Escritura: Hizo Dios al hombre macho y hembra» [119] provenga directamente de dicho Evangelio. La razón me parece doble: la expresión (ἄρσεν καὶ θῆλυ) que hace *pendant* con la (ἄρσεν μετὰ τῆς θηλείας, οὔτε ἄρσεν οὔτε θῆλυ) de 2. *Clem.* 12, 2; y la ideología representada por los dos lugares. Ambos representan dos situaciones antinómicas: el primero [120] se refiere a la creación del Primer Hombre en el cielo [= Cristo-Ecclesia]; el segundo dice relación al término definitivo del hombre espiritual, y mejor de la Iglesia espiritual de este mundo, cuando es llamada por Cristo a la unión con El, para restaurar la syzygía primera que se había disuelto con su manifestación en la Economía terrestre.

A mi juicio, aquí está la idea básica para entender el sentido último de las dos frases. En las dos se habla de un elemento masculino, y de otro femenino. La identificación del masculino con el Cristo, y del femenino con la Iglesia puede muy bien haber venido del propio Evangelio de los Egipcios. Por lo menos responde exactamente a su primitiva exégesis, sobradamente refrendada por algunas gnósticas, ya de nosotros conocidas.

Apliquemos esta doble equivalencia *masculino = Cristo, femenino = Iglesia.* El significado no puede ser más coherente, ni más en consonancia con la escatología de los grandes sistemas gnósticos. Véa-

---

[118] ZAHN (*Geschichte des Neutestamentlichen Kanons*, vol. I, parte II, p. 940 s.) admite que la 2 *Clementis* 12, 2 y el Evang. de los Egipcios tienen una raíz común (eine sehr alte ev. Tradition) y concluye: «Wir können nicht mehr sagen, als dass der alte Prediger [el autor de 2. *Clem.*] hier seiner Gemeinde ein im zweiten Jahrhundert weit verbreitetes, aber mannigfaltig überliefertes apokryphes Herrenwort mitgetheilt hat, welches unter anderem auch in das Egyterev. Aufnahme gefunden hat.» En rigor, para mi tesis, basta la posición de Zahn. Porque haya o no que adelantar aún más la composición de la fuente de 2 *Clem.* 12 a base de las citas indicadas por Zahn y de todos conocidas, interesa dar con el sentido originario.

[119] Esto no contradice a lo dicho arriba sobre el influjo de Mt 19 4. Véase p. 317 ss. El pasaje evangélico, no el del Génesis, habría sido modificado, como en las pseudo-clementinas, por prejuicios doctrinales, y entrado así al Evangelio Apócrifo.

[120] 2. *Clem.* 14, 2.

lo el lector. La frase va en respuesta a Salomé, cuyo nombre silencia el anónimo de 2. *Clementis*. E implícitamente se refiere a todos los elementos espirituales, que constituyen la Iglesia de este mundo. El Señor habla a la Iglesia espiritual visible, representada en Salomé. Se deduce no sólo del contexto, sino sobre todo porque así lo entendieron los valentinianos, a juzgar claramente por *Excerpta ex Theod.* 67 [121].

Según eso, como palabras dirigidas por el Salvador a su Iglesia, el significado habrá que buscarlo en lo posible dentro de las relaciones matrimoniales obvias entre Cristo y su Iglesia. Apliquemos este principio al análisis, sin perder de vista que se trata de precisar el instante inaugural del Reino definitivo de Cristo: un momento descrito con tonalidades claramente matrimoniales entre los valentinianos, y dominado por el signo del matrimonio celeste entre el Salvador y Sophia [122].

Cuatro son las cláusulas, todas ellas técnicamente impecables. El Reino vendrá efectivamente, una vez que cese aquí el imperio de la muerte, al dejar de dar a luz la Hembra [= Sofía *resp.* Iglesia celeste] en este mundo a sus hijos. Maduros ya para el Reino del Espíritu, llegará para todos el momento de subir a él. Y éste será:

a) Cuando las dos cosas sean una.
ὅταν ἔσται τὰ δύο ἕν

A saber, cuando el elemento femenino [la Iglesia pneumática] salga ya de este mundo, para volver a su primer estado; y se haga una misma cosa con Cristo Superior, allá en el cielo. Las dos cosas (τὰ δύο) son los dos elementos masculino [123] y femenino [124]. Hacerse las dos cosas úna significa unirse en matrimonio físico la Iglesia con

---

[121] El favor que parece haber hallado el Evangelio de los Egipcios entre los Valentinianos corrobora su índole gnóstica. La alusión a la Mujer de arriba (περὶ τῆς ἄνω Θηλείας αἰνίττεται. *Exc. ex Theod.* 67, 4. Θηλείας y Γυναικός Ib. 68) y al Salvador (Ἀνδρός y Νυμφίου Cf. Ib. 64) su Marido resulta espontánea. Sobre la importancia de Salomé entre los gnósticos cf. RESCH, *Agrapha*, pp. 384 ss.; C. SCHMIDT, *Gespräche Jesu*... (TU 43, pp. 238 ss.).

[122] Cf. *Exc. ex Theod.* 67-68. 79, y sobre todo 64-5 con los lugares paralelos en S. IRENEO, *max.* I, 7, 1. Véase SAGNARD, *La gnose Valentinienne*, pp. 410-415; S. REINACH, *Cultes, Mythes*... V, pp. 337 ss.

[123] Cristo, que está ya de antes en el cielo.

[124] Es la Iglesia pneumática de este mundo o Iglesia de la Elección encarnada en los hijos desterrados de la Jerusalén celeste.

Cristo: de dos cosas hasta entonces separadas, en virtud de la Economía de la Salvación, a saber: de Cristo Celeste y de la Iglesia terrestre hacerse una sola syzygía: restaurando la Primera y Espiritual Syzygía *Cristo-Ecclesia.*

b) Y lo exterior [venga a ser] como lo interior.
καὶ τὸ ἔξω ὡς τὸ ἔσω

También aquí se barajan los elementos de antes: lo exterior, la Iglesia; y lo interior, Cristo. Si la Iglesia misma Viviente [= Superior] es ya cuerpo de Cristo [125] y, por tanto, lo externo del Cristo Superior, *a fortiori* la Iglesia visible de los espirituales, que se manifiesta en su carne de ellos [126] como se manifestó un día en la carne visible del Verbo Encarnado. Sobre todo, una vez que Cristo remontó nuevamente al Padre, dejando a su Iglesia visible de Elección, encarnada entre los pneumáticos. En tal situación, Cristo es por doble título lo interior (τὸ ἔσω), no sólo por ser siempre el alma de la Iglesia, dentro mismo de la syzygía externamente realizada en el Verbo Encarnado y en los santos; sino también —y sobre todo, en nuestro contexto— por hallarse dentro del Pleroma o reino del Espíritu. Por razones análogas la Iglesia es lo exterior (τὸ ἔξω), principalmente por hallarse extramuros del Pleroma, en el mundo visible.

El Reino anunciado por el Señor se realizará, según eso, *cuando lo externo* [127] venga a ser como lo interno [128] entrando a El para las nupcias eternas.

Y en un sentido complementario, cuando lo *exterior* [al Pleroma] venga a ser como lo interior [a El]; abandonando el reino de la materia y corrupción por el reino del espíritu y de la incorrupción. Cuando los hombres sean como ángeles (ἰσάγγελοι), por su syzygía con ellos.

c) Y lo masculino se junte a lo femenino.
καὶ τὸ ἄρσεν μετὰ τῆς θηλείας

Nueva variación del mismo tema, de auténtico cuño oriental. Lo masculino es también aquí [129] el Cristo [130]; lo femenino, la Iglesia.

---

[125] Cf. 2. *Clem.* 14, 2.
[126] Cf. Ib. 14, 3.
[127] La Iglesia Espiritual, aún visible o en el mundo visible.
[128] Como el Cristo del Pleroma.
[129] Como en 2. *Clem.* 14, 2.
[130] Recuérdense los términos empleados por los valentinianos (*Exc. ex Theod.* 64-65. 67-68): Σωτήρ = Ἀνήρ = Νύμφιος para significar a Cristo; y Σοφία = Θήλεια = Γυνή para la Iglesia de los espirituales.

Pero la Iglesia no primera y Espiritual [131], sino visible, y realizada en los hombres espirituales. Supónese, por tanto, que terminado el imperio de la muerte [132], y una vez que todos los pneumáticos, miembros de la Iglesia espiritual hasta entonces visible en la tierra, hayan abandonado sus túnicas de ignominia (τὸ τῆς αἰσχύνης ἔνδυμα) [133] la Iglesia, separada algún tiempo de su esposo Cristo, se juntará por fin a El, renovando su condición primera de unidad perfecta en la celestial syzygía.

d) Ni [haya en adelante] masculino ni femenino.
οὔτε ἄρσεν οὔτε θῆλυ

Dios había hecho al Anthropos celeste, macho y hembra a la vez, esto es, ni masculino ni femenino. Al mismo estado e índole primera volverá el Anthropos, después que termine la Economía de la humana salvación. Ya no habrá un Cristo, allá en el Pleroma, como elemento masculino separado de su esposa. Ni habrá una Iglesia espiritual encadenada a la materia, como elemento femenino multiplicado en los santos. Tal separación, que en el par Adán-Eva del Paraíso se presentó a raíz del pecado en el octavo día, o por lo menos después de un estadio andrógino de inocencia, ha tenido su reflejo —a consecuencia de la Economía libremente escogida por el Señor— en la separación de lo masculino y de lo femenino, de Cristo y de su Iglesia.

Una vez, pues, consumada la obra de la Economía, el triunfo de Cristo Salvador requiere que su Iglesia vuelva al primer ser que tuvo en el reino del Espíritu. Y que la separación entre El y la Iglesia desaparezca ya, dejando fuera del Pleroma el vestido de ignominia [= la carne], y volviendo a la pureza espiritual, en que ya no hay diferencia de sexos. «Allá donde, al decir [de los Naasenos], no hay ni hembra ni macho, sino una nueva creación, un nuevo Anthropos, que es andrógino» [134] por ser la región de la substancia eónica. Tan

---

131 Como en 2. *Clem.* 14, 1.

132 Cf. el fragmento del Evangelio de los Egipcios, que precede al nuestro, apud CLEM. ALEX., *Strom.* III, 6, 45; III, 9, 66; *Exc. ex Theod.* 67. Vide SCHLIER, *Christus u. die Kirche*, p. 72 s.

133 La carne Cf. las túnicas pellíceas de Gen 3, 21 según la interpretación valentiniana, apud IREN., I, 5, 5 in fine; H. CH. PUECH, *Numénius d'Apamée:* Mél. Bidez II, p. 752. Véanse otros lugares citados por SCHLIER, o. c. p. 59, n. 1; FESTUGIÈRE, *Doctrines de l'Ame*, p. 131 ss.; J. KROLL, *Lehren*, pp. 257-284; max. 287 s.

134 HIPPOL., *Ref.*, V, 7, 15 (We. 82, 8 s).

sólo en el mundo visible «se discrimina lo femenino de lo masculino; en el [invisible] ya no» [135].

* * *

Como habrá el lector echado de ver, toda la exégesis de la cláusula a primera vista sibilina de 2. *Clem.* 12, 2 adquiere ahora una luz, de tonalidad gnóstica, decisiva: precisamente en función de algunas otras cláusulas complementarias de la misma 2. *Clementis:* a saber 2. *Clem.* 14, 2 (la presunta cita escrituraria) y 2. *Clem.* 14, 4 (la exégesis caro = Ecclesia, spiritus = Christus).

Que haya entre nuestra interpretación y la doctrina valentiniana muchos puntos de contacto, no puede extrañar. También los valentinianos recurrieron al Evangelio de los Egipcios para explicar la fase final de la Economía de la Salvación. Todo su sistema se concentra en torno a las nupcias entre la Iglesia de los hombres espirituales [= Iglesia femenina] y el Elemento masculino o Iglesia de los ángeles; y más aún, en torno a las nupcias de Sophia y Jesús. La tónica matrimonial es tan destacada que no ha faltado quien haya colocado en el matrimonio Sophia-Jesús el eje del sistema (Bousset).

Sin llegar a tanto, preciso es admitir que entre los valentinianos el matrimonio entre la Iglesia de los hombres [Femenina] y la de los ángeles [Masculina] al final de la Economía de la Salvación, representa el retorno al estadio primero que todos —ángeles y hombres espirituales— tuvieron, unidos en el Adán andrógino [136]. E indirectamente, supuesta la homogeneidad de sexo entre el Salvador y los ángeles espirituales de un lado [137] y entre Sophia y los hombres espirituales de otro [138], el matrimonio de Jesús [el Salvador] y Sophia representa mejor aún que el anterior entre Angeles y Hombres el retorno a la condición andrógina del Hombre celeste. Por lo demás, la sinonimia práctica entre *Sophia* y la *Iglesia* de los hombres espirituales [139] invita naturalmente a ver en el matrimonio *Salvator-Sophia* una expresión nueva, más que una réplica, del matrimonio *Christus-Ecclesia,* silenciado como tal en la fase escatológica valentiniana. So-

---

135 CLEM. ALEX., *Paed.*, I, 4, 10.
136 Cf. *Exc. ex Theod.* 21.
137 Cf. *Exc. ex Theod.* 2, 1; 40.
138 Cf. Ib. 68; 78; 21, 3.
139 Cf. *Exc. ex Theod.* 26, 1.

El célebre Enchiridion Symbolorum en lengua castellana

ENRIQUE DENZINGER

EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA

MANUAL DE LOS SÍMBOLOS, DEFINICIONES Y DECLARACIONES DE LA IGLESIA, EN MATERIA DE FE Y DE COSTUMBRES

Versión directa de los textos originales por

DANIEL RUIZ BUENO, Catedrático de Lengua Griega

Un solo tomo, formato 14,4 x 22,2 cm, con 618 páginas de texto y 134 de índices.

Encuadernado en rústica	Ptas. 120'—
En tela, con estampaciones en oro fino y sobrecubiertas a dos tintas	Ptas. 150'—

El Magisterio de la Iglesia, que ofrecemos a los lectores de habla española como volumen 22 de la BIBLIOTECA HERDER, es una traducción del *Enchiridion Symbolorum*, del profesor de Teología de la Universidad de Wurzburgo, Heinrich Joseph Denzinger (1819-1883), publicado con general aplauso el año 1854 y reimpreso a lo largo de un siglo en treinta ediciones sucesivas.

Como es sabido, Denzinger se propuso reunir en un tomo manejable los documentos relativos a la fe y la moral sancionados por la pública autoridad de la Iglesia, desde las formas más antiguas del Símbolo Apostólico hasta las más recientes enseñanzas contenidas en las encíclicas y alocuciones papales. Con ello prestó un señalado servicio al teólogo y al historiador, que de este modo pudieron utilizar, cómodamente reunidos en un *Enchiridion*, los textos fundamentales de la teología, la moral y hasta el derecho de la Iglesia, cuya localización y consulta sólo era posible disponiendo de mucho tiempo y contando con copiosas bibliotecas especializadas que reunieran fondos antiguos y modernos, y tuvieran completas las grandes colecciones diplomáticas y documentales de más importancia.

Efectuada la selección de lo que era esencial al objeto propuesto, hechos los excerpta de los textos que por su extensión no cabía reproducir íntegramente, Denzinger publicó sus documentos, seriándolos cronológicamente y apostillándolos con referencias puntuales a las fuentes utilizadas, sin olvidar la mención de los trabajos monográficos más importantes que podían ilustrarlos doctrinal o histórica-

EDITORIAL HERDER - Calle de Balmes, 26 - BARCELONA - ESPAÑA

mente. El corpus documental así constituído quedó completado por cuatro extensísimos índices (cronológico, escriturístico, sistemático y alfabético), destinados a facilitar su manejo. El trabajo de Denzinger reiteradamente revisado y completado por sus sucesivos editores — que han cuidado de añadir al cuerpo de la obra los documentos de interés doctrinal publicados por los pontífices, y nuevos textos exhumados por los investigadores o actualizados por los teólogos —, responde hoy como hace un siglo, a las exigencias de la crítica y ofrece los textos fielmente transcritos, con sus variantes, siempre que éstas son de algún interés.

El bosquejo que antecede, al delinear las características del *Enchiridion Symbolorum,* cuya 30.ª edición aparece simultáneamente con esta 1.ª edición de *El Magisterio de la Iglesia,* permite apreciar el rico contenido del nuevo volumen de Biblioteca Herder. Obra de tanto empeño exigía un traductor competentísimo y un cuerpo de revisores que, compenetrados con la labor realizada por él y profundos conocedores de los textos que las más de las veces se vertían por primera vez al castellano, acertaran todos a lograr una literalidad que se hermanara con la fidelidad exigible en unos textos cuyo alcance dogmático y doctrinal hemos apuntado. Editorial Herder no cree herir la modestia del traductor, el Rvdo. Daniel Ruiz Bueno, profesor de la Universidad de Salamanca y distinguido helenista, que ha enriquecido recientemente nuestra bibliografía patrística con relevantes aportaciones (Padres Apostólicos, Apologistas Cristianos) y que muy pronto nos ofrecerá una hermosa selección de San Juan Crisóstomo, afirmando que ha realizado una labor excepcional. Lo mismo cabe decir de los revisores, los Rvdos. Dres. D. Ginés Arimón y D. Antoni Briva, profesores, respectivamente, de la Universidad y el Seminario Conciliar de Barcelona.

Creemos, en suma, que *El Magisterio de la Iglesia* ofrece a los lectores españoles e iberoamericanos una versión fiel y excelente del famoso y hoy clásico *Enchiridion Symbolorum* de Denzinger. La ventaja que ello supone casi no es necesario ponderarla. Tratándose, en efecto, de textos fundamentales desde el punto de vista doctrinal y dogmático, es notorio que su recta interpretación a menudo es ardua y delicada, no sólo por las dificultades derivadas del mismo latín o griego en que están escritos, sino también por la intrínseca complejidad de las verdades que formulan o ilustran. En tales casos, es de sobra sabido que una traducción fiel y exacta a otra lengua, constituye el mejor comentario y el punto de arranque más seguro para profundizar en el contenido y desentrañar toda la riqueza que encierra, a veces demasiado herméticamente, el original.

El Magisterio de la Iglesia ofrece, pues, a los seminaristas y estudiantes de teología un instrumento de trabajo para adentrarse en el estudio de los textos contenidos en el *Enchiridion Symbolorum.* Los religiosos y religiosas no iniciados en lenguas clásicas podrán contar desde ahora con una obra fundamental puesta a su alcance, llamada a abrirles con toda su maravillosa riqueza el prodigioso tesoro de las verdades dogmáticas de la Iglesia. Los seglares, y muy especialmente los círculos de estudios de Acción Católica, que, de acuerdo con las directivas pontificias, se constituyen en todas las diócesis, no podrán tampoco prescindir de *El Magisterio de la Iglesia.* Apoyándose en los cursos de iniciación teológica y moral que organicen cobrarán todo su sustancia, alimentándose en las mismas fuentes de la revelación interpretada infaliblemente por la Iglesia.

Gregorio XVI, 1831-1846

De la fe y la razón (contra Luis Eug. Bautain) [1]

[Tesis firmadas por Bautain, por mandato de su obispo, el 8 de septiembre de 1840] [2]

622 1. El razonamiento puede probar con certeza la existencia de Dios y la infinitud de sus perfecciones. La fe, don del cielo, es posterior a la revelación; de ahí que no puede ser alegada contra un ateo para probar la existencia de Dios [cf. 1650].

623 2. La divinidad de la religión mosaica se prueba con certeza por la tradición oral y escrita de la sinagoga y del cristianismo.

624 3. La prueba tomada de los milagros de Jesucristo, sensible e impresionante para los testigos oculares, no ha perdido su fuerza y su fulgor para las generaciones siguientes. Esta prueba la hallamos con toda certeza en la autenticidad del Nuevo Testamento, en la tradición oral y escrita de todos los cristianos. Por esta doble tradición debemos demostrar la revelación a aquellos que la rechazan o que, sin admitirla todavía, la buscan.

625 4. No tenemos derecho a exigir de un incrédulo que admita la resurrección de nuestro divino Salvador, antes de haberle propuesto argumentos ciertos; y estos argumentos se deducen de la misma tradición por razonamiento.

626 5. En cuanto a estas varias cuestiones, la razón precede a la fe y debe conducirnos a ella [cf. 1651].

627 6. Aunque la razón quedó debilitada y oscurecida por el pecado original, quedó sin embargo en ella bastante claridad y fuerza para conducirnos con certeza al conocimiento de la existencia de Dios y de la revelación hecha a los judíos por Moisés y a los cristianos por nuestro adorable Hombre-Dios.

---

[1] Cf. ASS 3 (1867) 224. — Luis Eugenio M. Bautain, nacido en París el 17 de feb. 1796, profesor durante mucho tiempo en Estrasburgo, como profesara doctrinas sobre la razón y la fe, que disonaban de las sentencias comunes, fué amonestado por su obispo, de Trévern, quien publicó además una instrucción pastoral sobre ese asunto. Gregorio XVI, por Breve de 20 dic. 1834, alabó el celo del obispo y expresó su esperanza de que dicho sacerdote abandonaría sus opiniones. Bautain, hombre por otra parte muy benemérito, se sometió laudablemente, y, el 18 nov. 1835, firmó seis proposiciones ortodoxas. Sin embargo, como amenazaba el peligro de que fueran condenadas todas sus obras, marchó personalmente a Roma y sometió al juicio eclesiástico su obra principal *La philosophie du christianisme* y el 8 sept. 1840 firmó nuevamente las proposiciones antedichas, si bien un poco cambiadas, cuya traducción literal presentamos juntamente con el texto original. Cf. DE REGNY, *L'Abbé Bautain* (París 1884) p. 248. — Murió el 15 oct. 1867.

[2] El texto original en «Der Katholik» 79 (1841) LVI ss. Las tesis firmadas por Bautain ya en 18 nov. 1835 por mandato de su obispo, son éstas: 1. Le raisonnement peut prouver avec certitude l'existence de Dieu. — La foi, don du ciel, est postérieure à la révélation; elle ne peut donc pas convenablement être alléguée vis-à-vis d'un athée en preuve de l'existence de Dieu. — 2. La révélation mosaïque se prouve avec certitude par la tradition orale et écrite de la synagogue et du christianisme. — 3. La preuve de la révélation chrétienne tirée des miracles de Jésus-Christ, sensible et frappante pour les témoins oculaires, n'a point perdu sa force avec son éclat vis-à-vis des générations subséquentes. Nous trouvons cette preuve dans la tradition orale et écrite de tous les Chrétiens. C'est par cette double tradition que nous devons la démontrer à ceux qui la rejettent ou qui, sans l'admettre encore, la désirent. — 4. On n'a point le droit d'attendre d'un incrédule qu'il admette la résurrection de notre divin Sauveur, avant de lui en avoir administré des preuves certaines; et ces preuves son déduites de la même tradition par le raisonnement. — 5. L'usage de la raison précède la foi, et y conduit

ÍNDICE SISTEMÁTICO

DOGMÁTICO Y MORAL

La letra c significa: canon del Código de Derecho Canónico; el número en cursiva contiene una sentencia condenada

I. REVELACIÓN

A) NATURALEZA DE LA REVELACIÓN

La revelación propiamente dicha no es una obra humana o un hallazgo filosófico : 1636, 1639, 1705, 1707, 1800 ss ; o una mera evolución de la inteligencia cristiana : *2020, 2054, 2074* ss ; forma un cuerpo de doctrina determinado, aplicable a todo tiempo y a todo hombre *2059, 2078* ss ; es una enseñanza divina hecha por vía sobrenatural : 1785.

B) PROPIEDADES DE LA REVELACIÓN

Sobrenatural : 1636, 1787, *2020* ss.

Posible y útil : *1706,* 1807 s.

Necesaria : Moralmente en cuanto a las verdades religiosas naturales : 1642 ss ; absolutamente en cuanto a las sobrenaturales : 1786, 1808.

No es imperfecta : *1705;* no puede, por tanto, ser perfeccionada mediante un progreso : 1636, 1639, 1656, *1705,* 1800.

Es inmutable : 125, 148, 160 s, 212, 293, 308, 336, 1656, *2060* ss, 2145 ; cuyo sentido no puede mudarse en otro en modo alguno : 1800, 1818.

Terminó con los Apóstoles : 783, *2021.*

Su credibilidad puede nacer de signos externos : 1622 ss, 1627, 1638 s, 1651, 1790, 1793, 1812 s.

C) OBJETO DE LA REVELACIÓN

a) Verdades naturalmente cognoscibles : 1785.

b) Misterios :

1) Impropiamente tales, como los eternos decretos de Dios : 1785.
2) Estrictamente tales, que son totalmente incognoscibles por la razón : 1616 s, 1642 ss, 1655, *1662,* 1668 s, 1682, *1709,* 1795, 1816, *1915* ss ; que trascienden la misma inteligencia angélica : 1673 ; que no pueden llegar a ser entendidos ni demostrados con el progreso de la ciencia : 1642 ss, 1668 s, 1671 ss, *1704, 1709,* 1796, 1816, 1818 ; no contradicen, no obstante, a la razón : 1634 s, 1649, *1706;* pero la superan : 1635, 1671, 1795 ; permaneciendo oscuros aun después de la revelación : 442, 1796 ; no son invenciones humanas, opuestas al bien común : 1634, *1707.*

bre todo, supuesta la identidad personal entre el Cristo Eón y el Salvador Jesús.

Pero no es esto sólo. Hay entre los *Excerpta ex Theodoto* un fragmento que recuerda a la mente la cláusula: ἐκκλησία ζῶσα σῶμά ἐστι χριστοῦ [140] y que sólo a la luz de la exégesis anterior puede ser comprendida en su sentido íntimo.

> Lo visible de Jesús era la Sophia y la Iglesia de las simientes superiores, que —como dice Teódoto— revistió [el Salvador] mediante el elemento carnal. En cambio, la parte [suya] invisible [era el] Nombre, esto es, el Unigénito [141].

Si la Iglesia Viviente era el cuerpo de Cristo en la syzygía celeste, la Iglesia visible se manifestó en la carne visible de Cristo [142], de quien siempre, no obstante, se distinguió como elemento periférico o externo. Por lo mismo, Cristo venía a ser lo invisible de la Iglesia, su elemento interno. En cualquier caso, así en la syzygía celeste como en la terrena, la relación de Cristo a Iglesia, como de elemento interno a externo, era persistente.

El paralelismo con los valentinianos [= Teódoto] determina algo más semejante relación. Aun cuando los términos de relación Jesús-Sophia [resp. Ecclesia] cambien algo, en el fondo nada significan ideológicamente para la identidad Jeús = Cristo Superior, y Sophia = Ecclesia, implícita en el sistema valentiniano.

Los discípulos de Valentín suponen el hecho de la crasis perfecta en el Verbo hecho hombre, de Cristo-Jesús y de la Iglesia Espiritual [143], correspondiente a la que hay entre el Anthropos y la Ecclesia eónicos, de quienes son simples manifestaciones más o menos inmediatas [144].

Enseñan desde luego la diferencia fundamental entre la existencia pura y espiritual del par Anthropos-Ecclesia en el Pleroma y la sensible y pasible de Jesús-Iglesia [espiritual] en el Kosmos. La diferencia, no obstante, es periférica. Tanto Jesús como la Iglesia mantienen

---

[140] 2. *Clem.* 14, 2.

[141] *Exc. ex Theod.* 26, 1; cf. Ib. 314 y el *Evangelium Veritatis* (Codex Jung, p. 37, 35-38, 10) apud PUECH-QUISPEL, *Vigiliae christianae* VIII (1954), p. 29. Ultimamente cf. QUISPEL apud F. L. CROSS, *The Jung Codex*, London, 1955, pp. 67 ss.

[142] Cf. 2. *Clem.* 14, 3.

[143] Cf. *Exc. ex Theod.* 17, 1.

[144] Los elementos intermedios Jesús y Sophia, anteriores a la Encarnación de Jesús, no comprometen tales dos manifestaciones: del Anthropos en Jesús Encarnado, y de Ecclesia en la Iglesia de los hombres espirituales.

su índole espiritual íntima, aun cuando se manifiesten al exterior de otra forma.

El núcleo íntimo y personal del Anthropos y de Jesús es idéntico: el definido por Teódoto con frase concisa: «lo invisible, el Nombre, esto es, el Hijo Unigénito». El Unigénito es no sólo lo invisible del Verbo Visible [= Jesús], sino aun lo interno [= lo masculino] de la syzygía Anthropos-Ecclesia del Pleroma.

En cambio la parte exterior cambia del Anthropos al Salvador Encarnado. Mientras en el Anthropos era la Iglesia Primera y Espiritual, en el Salvador Encarnado lo visible venía a ser Sophia y mejor aún la Iglesia [144b] espiritual, representada en el elemento pneumático engendrado por Sophia y asumido por el Salvador como cuerpo suyo al descender al mundo. Y en virtud de la consubstancialidad de este elemento espiritual procedente de Sophia, con todos los demás gérmenes espirituales de la misma, podía *per extensionem* decirse que el Salvador había, en su descenso al mundo, asumido a toda la Iglesia espiritual procedente de Sophia, y por su medio a Sophia misma.

En rigor, valentinianamente hablando, la Iglesia de los espirituales, o Iglesia pneumática de este mundo, no apareció *toda ella* en la carne del Salvador, sino únicamente su representante más legítimo, a saber el primogénito de Sophia. Más aún, si fuéramos a escrupulizar en los términos, la Iglesia pneumática apareció representada *per consubstantialitatem,* a manera de carne (σαρκίον) o de primera envoltura exterior de Jesús.

Ni Sophia como tal encarnó, sino sólo sus hijos; ni la Iglesia pneumática de este mundo es un ente individual, sino algo integrado por todos los gérmenes espirituales de Sophia, de los que el primero en excelencia y dignidad fué asumido por Jesús.

Al decir, pues, de la Iglesia pneumática de este mundo, que es la manifestación de la Iglesia Espiritual del Pleroma, conviene siempre discriminar —entre valentinianos— los tres estadios: 1) Anthropos-Ecclesia, 2) Salvator-Sophia, 3) Jesús [homo factus]-Ecclesia hominum spiritalium. Y en este tercer miembro, leer más bien en lugar de «*Ecclesia universalis* hominum spiritalium», la parte potísima de la misma, que por consubstancialidad con toda la Iglesia de los hombres espirituales, puede —en orden a la economía de la Salvación— equivaler a toda la Iglesia.

Sin salir aún del tercer miembro *Jesus-Ecclesia,* surge espontánea

---

144 b Cf. *Exc. ex Theod.* 58, 1.

una consideración. Como tipo de los hombres espirituales, la syzygía *Jesus-Ecclesia* corresponde a la syzygía *Homo particularis-Semen spiritale,* en la cual se realiza también a su modo la unión Cristo-Iglesia, por la consubstancialidad del *semen spiritale* con toda la Iglesia espiritual nacida de Sophia, de un lado, y por la participación del *Homo particularis* en el Logos [= Cristo, Salvador] mediante su racionalidad. En realidad, todo individuo espiritual lleva en su seno, aunque por participación, la syzygía Nous-Zoe [= Logos-Zoe]: con el elemento masculino y femenino fundidos andróginamente en su mente, pero dispuestos a nuestra manera de ver como alma [el Nous] y cuerpo [la Vida] del hombre espiritual, de manera análoga a como estaban en Jesús el Anthropos y la Iglesia.

No importa que los hombres integrantes de la Iglesia pneumática de este mundo hayan sido siempre tenidos entre los valentinianos por de sexo femenino. En realidad, lo característicamente espiritual en los hombres no es el Nous ni el Logos, sino el semen pneumático venido de Sophia [*indirecte* de la Iglesia Eón], por lo que la syzygía interna del *Homo particularis* no es homogénea: es, diríamos, una unión morganática y circunstancial, que espera el momento escatológico para sustituir al elemento masculino psíquico [el logos o alma racional], por el esposo legítimo pneumático [el ángel espiritual].

Momentos antes de la consumación final del matrimonio entre el Salvador y Sophia, y consiguientemente de la iteración cósmica y universal de la syzygía *Christus-Ecclesia,* primera y anterior a los tiempos: vendrán a congregarse en la Ogdóada, vestíbulo del Pleroma, de un lado Jesús [y quizá los ángeles suyos], de otro Sophia y toda la Iglesia de los hombres espirituales, nacidos un tiempo de ella y predestinados ahora a las bodas con los ángeles del Salvador. Tendremos, pues, la pareja Jesús-Sophia, y las constituídas por los miembros de la Iglesia Masculina [o angélica] y Femenina [o humana], reductibles al tipo *Angel-Hombre.*

El ingreso al Pleroma [145] para la consumación matrimonial terminará míticamente con la unión entre Jesús y Sophia, entre los ángeles y los hombres espirituales. La condición andrógina del Anthropos-Ecclesia será el modelo de dicha unión. Mas como ni Jesús se distingue personalmente del Cristo Superior, su cabeza y principio [146], ni Sophia se diferencia a su vez de la Iglesia Superior personalmente, Jesús-Sophia no constituirá un nuevo matrimonio, sino

---

[145] Cámara Nupcial Cf. *Exc. Theod.* 64. 65, 1. 68.
[146] Cf. *Exc. ex Theod.* 42, 2.

que como *emisiones* (προβολαί) respectivas de Cristo [= Anthropos] y de Ecclesia volverán a reabsorberse en ellas como los rayos del Sol [147], pasando al estadio primero que tuvieron antes que hubieran sido proferidos e irradiados por la syzygía Anthropos-Ecclesia. De esta manera la restauración del estadio primero será perfecto. Será el día de la resurrección espiritual consumada [148].

Tan sólo perdurará, como testimonio eterno de su Economía circunstancial, la multitud de syzygías entre ángeles y hombres espirituales, que constituirían la Iglesia resucitada e integrada al par Anthropos-Ecclesia. Serán todos individuos andróginos, mitad ángeles, mitad hombres: ni ángeles ni hombres, ni masculinos ni femeninos ἰσάγγελοι [149] y como tales realizarán en sus personas la condición ideal de espíritu peculiar a los individuos del Pleroma, multiplicando en sí el tipo de syzygía perfecta entre Cristo [= Anthropos] y la Iglesia primera y preexistente.

* * *

Fácil sería examinar a través de la literatura de los primeros siglos cristianos mentalidades similares a las consignadas arriba. No tratamos de agotar el tema. Sólo nos interesaba iluminar las relaciones entre Cristo y la Iglesia, dentro de una ideología coherente. Muchas de las analogías señaladas por H. Schlier [150], y antes de él por Reitzenstein, Bousset y otros, sacrifican en aras de un parecido demasiado superficial y externo la lógica interna de los textos, que en muchos casos —los más— diferencia radicalmente las doctrinas por ellos encubiertas.

Sería menester para descubrirlas a su verdadera luz estudiar los sistemas de que proceden. Eso sale de nuestro plan. Baste haber aquí consignado el pensamiento que sirve de soporte a algunas de las páginas eclesiológicas doctrinalmente más representativas de las primeras generaciones cristianas. En las que lo heterodoxo interfiere

---

[147] Véase la *Epla. ad Rheginum* en el Codex Jung, pp. 45, 14-46, 2 apud PUECH-QUISPEL, *Vigiliae christianae*, VIII (1954), pp. 43-44.

[148] Cf. *Exc. Theod.* 7, 2; Heracleón apud *Orig., in Ioh.*, X, 37 (21) IV 212, 27-32: MG 14, 376 C.

[149] Cf. ORIGEN. *Homil.* IX, 11 in Levitic. (B. VI 439, 1 ss.: MG 12, 523 D-524 A): «Ego sic accipio, quod qui potuerit sequi Christum et penetrare cum eo interius tabernaculum..., iam non erit homo sed secundum verbum ipsius erit tanquam angelus Dei». Alusión a Lc 20, 36 ó quizá mejor a Mt 22, 30. Véase ib. col. 524 D, y la nota de Baehrens in l. c. Cf. etiam BETTENCOURT, *Doctrina Ascetica Origenis*, pp. 41. 88, 156.

[150] *Christus und die Kirche.*, p. 60 ss.

frecuentemente con lo ortodoxo, o por lo menos lo involucra hasta límites que hoy nos parecerían atrevidos. Todas ellas encubren una especulación fuerte, nada improvisada, fundada —o que por lo menos pretende estarlo— en una tradición amplia.

Sería interesante, a no dudarlo, señalar los anillos documentales de dicha tradición. Hoy por hoy la tarea es imposible. Entre los libros gnósticos descubiertos en Nag-Hammadi hay uno que lleva el título de «Evangelio de los Egipcios» [151]. Si fuera el mismo que ha llegado tan fragmentariamente hasta nosotros, por las citas de Clemente Alejandrino, *Excerpta ex Theodoto,* Hipólito, Orígenes y también —según creemos— 2. *Clementis,* habría modo de estudiar un anillo importante de la serie, de gran influjo entre los valentinianos y en 2. *Clementis.* Pero el opúsculo descubierto, cuya verdadera denominación parece más bien ser la de «Libro Sagrado del Gran Espíritu invisible» [152], nada tiene de común con nuestro Evangelio de los Egipcios. A lo más, dice Puech, «en razón de especulaciones análogas sobre el Adamas celeste podría uno estar tentado de allegarle al *Evangelio de los Egipcios* en uso, según Hipólito [153], en la secta de los Naasenos». No veo necesidad de hacer siquiera esta salvedad. Pues a juzgar por algunos pasajes de los Naasenos, sacados del mismo S. Hipólito [154], todo induce a pensar que el *Evangelio* naaseno *de los Egipcios* era el mismo conocido de Clemente Alej. y de los otros.

Es, por tanto, necesario contentarse con señalar los anillos probables de la tradición *Cristo-Ecclesia,* bajo beneficio siempre de inventario. Yo indico dos series de documentos, provenientes quizá de una especulación judía:

A) Serie Ebionítica: Apocalíptica judía⟶ el llamado *Grundschrift* [G] de las ps. Clementinas [ca. a. 220/230]⟶ las Homilías ps. Clementinas.

B) Serie Gnóstica: Gnosis Judía (?)⟶ Evangelio de los Egipcios.

⟶ —Gnósticos valentinianos.
⟶ —2. *Clementis*
⟶ —Naasenos y otros gnósticos.

---

151 Cf. números 2 y 32 en la serie de H.-Ch. Puech, *Coptic Studies in Honor of Walter Ewing Crum,* Boston, 1952, pp. 102 y 107.
152 Cf. H. Ch. Puech Ib. 111.
153 *Ref.* V, 7, 9.
154 *Ref.* V, 7, 15; V, 8, 44.

De las dos series, la que más desarrolla el tema Eclesiológico es sin duda la segunda. La primera, no obstante el tema de las syzygías, nos interesa por la igualdad *Adán = Cristo,* que abre la interrogante para su análoga *Eva = Ecclesia.* La segunda representa una especulación firme y coherente, con algunos puntos —pocos— de contacto con S. Pablo. Yo no sabría en realidad insertar la carta paulina *ad Ephesios* en ninguna de las dos series, aunque haya que admitir en ella elementos muy probables de especulación judía precristiana. El veredicto de H. Schlier [o. c. 75 in fine]: «En consideración a las ideas y a la lengua es, según eso, la carta *ad Ephesios* un producto del ambiente helenístico-oriental [sirio]» es a todas luces arbitrario. Las ideas paulinas se orientan muy diversamente. Basta contrastarlas con el esquema siguiente que resume la doctrina, desarrollada a lo largo de este capítulo:

Regnum Spiritus	Anthropos-Ecclesia =	Anthropos-Jerusalem Sup. Logos — Zoe [naasenos]
Ogdoas	[Jesus — Sophia] entre valentinianos	
Paradysus	Anthropos — Zoe [= Eva]	
Mundus visibilis	Christus vis.—Ecclesia vis. = Jesus homo factus	

Ecclesia angelorum — Ecclesia hominum

La aplicación paulina de la syzygía Christus-Ecclesia para fundar la significación sacramental del matrimonio sensible y material está ausente de las especulaciones arriba estudiadas. Más aún, sería absurda entre valentinianos, que reservaron el auténtico matrimonio para el póstumo, entre hombres espirituales y ángeles, y prescribieron el matrimonio carnal indisoluble como obligatorio a los psíquicos [155]. Para un valentiniano el verdadero matrimonio, a semejanza del plero-

---

[155] Cf. IREN., I, 6, 4. Así han de entenderse las dos cláusulas «Nos enim *in usu* gratiam accipere dicunt, quapropter et auferri a nobis»... «Quapropter nobis quidem, quos psychicos vocant, et de saeculo esse dicunt, necessariam continentiam [entiéndase *in matrimonio unico*] et bonam operationem, uti per eam veniamus in medietatis locum.» El matrimonio indisoluble obliga tan sólo a los psíquicos mientras a los pneumáticos se les permite la libertad omnímoda de los hijos de Dios, entendida a discreción. Aquellos *usan* aquí del matrimonio dentro de los límites de la continencia. Después, ya no le tendrán ni le usarán. Estos le tienen siempre en propiedad y se hallan predestinados *a natura* al matrimonio definitivo con los ángeles. Entretanto, pueden hacer lo que gusten.

mático *Christus-Ecclesia* o mejor *Anthropos-Ecclesia,* tenía que ser espiritual y andrógino. El carnal era consecuencia del pecado, y ni siquiera instituído en el Paraíso, al sexto día.

El autor de 2. *Clementis* aduce precisamente el simbolismo del andrógino creado por Dios, Cristo-Ecclesia, para recomendar la continencia, llevando su aplicación moral a la syzygía interna del individuo Carne-Espíritu o Cuerpo-Alma, donde la carne [resp. cuerpo] representa la Iglesia visible, y el espíritu [resp. alma] hace las veces de Cristo. Todo fiel ha de esmerarse en guardar continencia en su carne, imagen de la Iglesia, si no la quiere profanar y con ello ser excluído de la posesión del Cristo Superior.

Tales aplicaciones, valentiniana y eclesiástica [? de 2. *Clementis*] están vinculadas estrechamente a la Eclesiología por ellos desarrollada. Ninguna mayor oposición ideológica que la valentiniana a la doctrina de S. Pablo. Hay que descartar por tanto en raíz todo conato de tender un puente entre el Apóstol y la Serie Gnóstica. No así entre S. Pablo y la 2. *Clementis*. Las especulaciones del anónimo no se adentran en el problema paulino ni pueden esclarecerlo en absoluto. Son sin embargo útiles, a lo que creemos, para descubrir las interferencias de la exégesis judía con la paulina, que preparan la interpretación abigarrada de los primeros Alejandrinos, v. gr. de un Orígenes [156].

---

[156] Basta leer la siguiente página del Magno Alejandrino: Non enim mihi ex adventu Salvatoris in carne sponsam dici aut ecclesiam putes, sed ab initio humani generis et ab ipsa constitutione mundi, immo, ut Paulo duce altius mysterii huius originem repetam, ante etiam constitutionem mundi. Sic enim dicit ipse [Cf. Eph 1, 4-5] «sicut elegit nos in Christo ante constitutionem mundi, ut essemus sancti et immaculati coram ipso, in caritate praedestinans nos in adoptionem filiorum». Sed et in Psalmis scribitur: «Memento congregationis tuae (τῆς συναγωγῆς σοῦ LXX), Domine, quam congregasti ab initio» [Ps 73, 2]. Prima etenim fundamenta congregationis ecclesiae statim ab initio sunt posita, unde et Apostolus dicit aedificari ecclesiam non solum super Apostolorum fundamentum, sed etiam prophetarum [Cf. Eph 2, 20]. Inter prophetas autem numeratur et Adam, qui magnum mysterium prophetavit in Christo et in ecclesia dicens: «propter hoc relinquet homo patrem suum et matrem suam, et adhaerebit uxori suae, et erunt ambo in carne una» [Cf. Gen 2, 24]; evidenter enim de his dictis eius dicit Apostolus quia: «mysterium hoc magnum sit, ego autem dico in Christo et in ecclesia». Sed et idem Apostolus cum dicit: «sic enim Christus dilexit ecclesiam, ut semet ipsum traderet pro ea sanctificans eam lavacro aquae» [Cf. Eph 5, 25-26] non utique ostendit eam prius non fuisse. Quomodo enim dilexisset eam, quae non erat? Sed eam sine dubio dilexit, quae erat. Erat autem in omnibus sanctis, qui ab initio saeculi fuerunt» [ORIG., *in Cant. Cantic.* II (Baehr. VIII, 157, 13 ss.); MG 13, 134 A-C]. Cf. A. HARNACK, *Die Terminologie der Wiedergeburt, Leipzig:* TU 42, 3, p. 135.

Es, pues, la suya, desde el punto de vista histórico, una exégesis capital. Aún no se ha dicho la última palabra sobre la doctrina paulina de la Iglesia, cuerpo místico de Cristo, no obstante la copiosa bibliografía a que ha dado origen en los últimos decenios [157]. Las producciones en su mayoría van o por la especulación o por vías históricas claramente ortodoxas. Con lo cual no extraña el fenómeno de que precisamente quienes históricamente dijeron la primera palabra sobre la Iglesia, cuerpo de Cristo, hayan sido silenciados en absoluto, o por lo menos apenas estudiados en su verdadera trascendencia y significación.

ANTONIO ORBE, S. J.
Pontificia Universidad Gregoriana.

---

[157] Véase I. SALAVERRI, *de Ecclesia Cti.* [= *Sacrae Theologiae Summa*, t. I, Matriti, 1950], p. 797.

Psicocirugía y Moral

Aunque el nombre no sea muy feliz y apropiado, ya que puede parecer eco de un concepto materialístico, como si el alma simple y espiritual fuera asequible al leucotomo, de hecho ha quedado consagrado en la literatura médica desde que lo inventó Egas Moniz y lo difundieron los americanos.

Y hasta cierto punto está justificado. En la tesis de la filosofía escolástica que demuestra cómo el alma y el cuerpo, sustancias incompletas, se unen en una sustancia completa, informando aquélla a ésta y actuando entrambas en mutua dependencia, esto no ofrece reparo serio ni dificultad. Porque, según su doctrina, las mismas operaciones espirituales del alma dependen en su génesis y en su desarrollo de los sentidos del cuerpo, y acusan su existencia en diversas regiones cerebrales que como sustrato material entran en acción cuando aquélla ejercita su inteligencia o da curso a sus afectos.

Aunque el cerebro no sea la sede de las funciones espirituales de nuestro ser, como pensaron los griegos que medían la capacidad anímica de sus dioses por las proporciones de su frente y la conformación de su testa, es innegable la repercusión de las actividades espirituales del alma en el cerebro, así como el influjo que las alteraciones de éste tienen en aquélla.

De ahí que la vieja tentativa de curar trastornos mentales interviniendo sobre el organismo, sobre glándulas o centros nerviosos, llevara a estudiar con crecido interés los desequilibrios mentales causados por tumores y lesiones en el cerebro y los resultados de las intervenciones quirúrgicas practicadas para atender al órgano enfermo. En la actualidad, aquellas tentativas se han concretado atinadamente en los mismos lóbulos cerebrales, sin detenerse siquiera ante el mismo tálamo, desde que G. Burckhardt intervino sobre la corteza cerebral. Abrieron esta nueva época los ensayos audaces y felices de Egas Moniz, que comenzó sus prácticas de leucotomía en 1936, excitando

pronto la acogida y propaganda entusiasta de neurólogos americanos e italianos durante y después de las experiencias de la última guerra, y llegando a romper también más tarde la reserva inicial que mostraron los ingleses, españoles y alemanes ante la psicocirugía.

Con ella se pretende curar o aliviar trastornos mentales, actuando sobre lóbulos cerebrales que por sí mismos no reclaman ninguna intervención, pues están sanos, pero cuyo tratamiento quirúrgico hace esperar un alivio o una cura completa de las perturbaciones mentales, esas enfermedades las más desconcertantes y misteriosas que se vienen estudiando desde hace un siglo, sin poderse ejercer todavía una acción eficaz sobre ellas por no haberse llegado aún al conocimiento de sus causas.

No nos hemos de detener en la descripción de las prácticas psicoquirúrgicas en sus diversas formas, en las más suaves de lobotomía transorbital o frontal mono o bilateral por trepanación, o en las más aparatosas que hacen esto mismo seccionando las fibras a la vista, previa elevación de la tapa del cráneo, o en las más radicales y difíciles de topectomía o talamotomía, o finalmente en el método reciente de inyecciones cerebrales y cualesquiera otros que estén o se pongan en uso con el tiempo al efecto de seccionar las fibras que irradian del tálamo a los lóbulos frontales y laterales o de resecar una parte de esos mismos lóbulos.

Tampoco nos interesan las explicaciones médicas sobre la etiología de las perturbaciones que tratan de remediar o sobre el modo como influyen beneficiosamente para el enfermo sus intervenciones; hipótesis, por lo demás, en que no están concordes los neurólogos, como puede comprobarse leyendo por ejemplo las concepciones de Egas Moniz y las de Freeman y Watts, que fueron el mejor resonador de aquél.

Al neurólogo y psicoquirurgo corresponde también el determinar para qué grupos de psicosis y para qué trastornos concretos está o no indicada la intervención psicoquirúrgica como remedio del mal. El moralista no hace medicina, así como el psiquiatra no debe hacer moral.

Lo que a nosotros nos interesa para el juicio moral es saber que los neurólogos, teniendo comprobado que el estado del cerebro influye indiscutiblemente en ciertas psicosis y trastornos mentales, actúan sobre él, no por exigencia del cerebro mismo, sino para librar al psicótico de sus anomalías mentales o afectivas. Y para el fallo moral tenemos que considerar atentamente las ventajas y los inconvenientes que, según los datos médicos, se siguen de semejantes intervenciones respecto de la salud en general y del cambio de personali-

dad más en concreto. De estas dos cosas depende el dictamen moral, susceptible, como puede apreciarse, de modificación según se modifiquen o no los datos en que se funda.

Ahora bien, los neurólogos van clasificando, cada vez con mayor precisión, grupos de neurosis y de psicosis, y formas determinadas dentro de cada grupo (melancolías profundas y permanentes, estados depresivos fuertes y crónicos acompañados de angustia, tendencia al suicidio, etc.), en los que la intervención psicoquirúrgica opera una transformación indiscutible, que es menester valorar clínica y moralmente. Por otra parte, el número de intervenciones va siendo tan copioso en diversos países, y sus formas tan variadas, que parece ya próximo, si no llegado, el día en que se pueda dictaminar moralmente de una manera definitiva sobre las operaciones psicoquirúrgicas.

Antes de entrar en ese dictamen nos vendrá bien, como orientación general, escuchar la voz autorizada del Romano Pontífice, al dirigirse en septiembre de 1952 a los miembros del primer Congreso internacional de histopatología del sistema nervioso. Les habló así en un párrafo que sin duda tenía presentes las prácticas psicoquirúrgicas: «El paciente no tiene derecho a comprometer su integridad física y psíquica en experiencias o investigaciones médicas, cuando estas intervenciones entrañan en sí, o como consecuencia de ellas, destrucciones, mutilaciones, heridas o peligros serios.

Además, en la práctica de su derecho a disponer de sí mismo, de sus facultades y de sus órganos, el individuo debe observar la jerarquía de los órdenes de valores; y en el interior de un mismo orden, la jerarquía de los bienes particulares, en tanto en cuanto las reglas de moral lo exijan. Así, por ejemplo, el hombre no puede emprender sobre sí, o permitir actos médicos —físicos o somáticos—, que, sin duda, suprimen pesadas taras o enfermedades físicas o psíquicas, pero suponen al mismo tiempo una abolición permanente o una disminución considerable y duradera de la libertad; es decir, de la personalidad humana en su función típica y característica. Así se degrada el hombre al nivel de un ser puramente sensitivo, de reflejos adquiridos, o de un autómata viviente. Semejante trasposición de los valores no la soporta la ley moral» [1].

Con esta orientación general, y teniendo además en cuenta los principios fundamentales de la moral cristiana sobre las limitaciones im-

---

[1] AAS 44 (1952) 782-783. En adelante, todos los entrecomillados para los que no se indique otra referencia se toman de este discurso que en el AAS ocupa las páginas 779-789.

puestas al hombre respecto de los miembros y funciones de su organismo por su condición de usufructuario y administrador a las órdenes de Dios, su Dueño, podemos entrar en el enjuiciamiento concreto de la psicocirugía.

En primer lugar quede constancia explícita de lo que acabamos de apuntar: el paciente o su representante legítimo «no es dueño absoluto de sí mismo, ni de su cuerpo ni de su espíritu», sino mero usufructuario, que sólo posee «el derecho de uso, limitado por la finalidad natural de sus facultades y de las fuerzas de su naturaleza humana». Por lo tanto, no tiene poder absoluto, sino limitado, «para poner actos de destrucción o de mutilación de carácter anatómico o funcional».

En segundo lugar es incontrovertible que «el médico no tiene sobre el paciente sino el poder y los derechos que éste le dé, sea explícita, sea implícita y tácitamente». Es una persona privada que se compromete, al menos por un contrato implícito, a mirar en todo caso primariamente por el bien de su cliente, y «no puede tomar ninguna medida, ni intentar ninguna intervención sin el consentimiento del paciente». Además, si éste no tiene derecho a disponer de sí como le plazca, aunque se diera el caso de alguno que por desesperación y aburrimiento de la vida, o por un falso altruísmo, o por otro fin sujetivamente bien intencionado, quisiera conferir al médico atribuciones que no puede, porque él mismo en realidad no las posee, es claro que el médico no podría hacer y deshacer con el paciente en interés de la ciencia, invocando semejantes atribuciones inválidas; en su virtud desaparecería la injuria personal contra el enfermo al tomarlo como sujeto de experimentación, pero se violaría otra regla moral de valor absoluto, la que impone respeto al derecho exclusivo de Dios sobre la vida y la integridad física y espiritual de todo ser humano inocente. Para el médico también «la frontera moral en la investigación y la utilización de métodos y procedimientos nuevos... es la misma que para el paciente; es la que está fijada por el juicio de la sana razón, la que... se deduce de la teleología natural inscrita en los seres, y de la escala de valores expresada por la naturaleza de las cosas».

Esto supuesto, en el examen moral de la psicocirugía se presenta ante todo este problema: si la intervención no se dirige a curar una enfermedad del órgano sobre que actúa, si más bien lo perturba, inutiliza o atrofia en sus funciones cuando estaba sano y en actividad normal, ¿podrá el usufructuario ordenar o aceptar lícitamente una operación que en sí misma e inmediatamente es destructora,

aunque de rechazo resulte beneficiosa en sus efectos? ¿No es esto constituirse uno en dueño de sus miembros?

La respuesta a este primer aspecto del problema es cierta. Aunque el motivo por el que se practica la operación no es por sí solo ni suficiente ni determinativo de la moralidad objetiva de la acción, que si lo fuera ningún médico honesto tendría problema moral en su profesión, en el caso de la psicocirugía no sólo es bueno el móvil de aliviar los trastornos de la vida psíquica del cliente, sino que también es honesta la acción por la que se obtiene ese alivio, si efectivamente la intervención es o se juzga apta para lograrlo y si, además, guardan proporción las ventajas previstas con los inconvenientes que se pueden seguir.

En efecto, «en virtud del principio de totalidad, de su derecho de utilizar los servicios del organismo como un todo, puede disponer [el hombre] de partes individuales, para destruirlas o mutilarlas cuando y en la medida en que sea necesario para el bien del ser en su conjunto, para asegurar su existencia o para evitar y, naturalmente, para reparar los daños graves y duraderos, que no podrían ser de otra forma descartados ni reparados». Tal disposición no excede de las atribuciones de un administrador prudente y eficaz [2]. Cuando un criado ve que se quema la granja de su amo, que él administra, bien puede sacrificar una parte, por ejemplo abriendo un cortafuegos, a fin de salvar el resto; en ello no hace un acto de dominio, sino de administración, la única razonable en aquellas circunstancias, sacrificando una parte para que no perezca del todo. Del mismo modo se pueden sacrificar miembros y funciones del cuerpo, para que no sucumba todo él o para que no esté sujeto a daños graves y duraderos o se convierta poco menos que en sepulcro del alma, impedida en sus actividades espirituales. Y tal puede ser el caso de la psicocirugía, si realmente el corte de la sustancia blanca del cerebro en la leucotomía, o la resección de fibras y partes de los lóbulos en la topectomía o talamotomía son realmente el sacrificio de una parte, en sí sana, del organismo, para obtener el alivio o la cura de trastornos más importantes de otras funciones en beneficio del todo.

---

[2] Dirigiéndose al vigésimo sexto Congreso de urología, Pío XII declaró expresamente que, si la amputación o inutilización de un órgano es necesaria para suprimir el mal que afecta a otro, o al menos para detener su desarrollo ulterior, no importa que aquel órgano esté sano o enfermo para determinar la licitud de la mutilación, si concurren las otras circunstancias requeridas. Lo decisivo es que su conservación a funcionamiento entrañe directa o indirectamente una amenaza para el bien de todo el cuerpo. AAS 45 (1953) 674.

Resuelta favorablemente esta primera dificultad que había surgido contra la moralidad de la psicocirugía, es de suma importancia el examen y ponderación de los resultados de la intervención quirúrgica, sopesando escrupulosamente pros y contras, ventajas e inconvenientes, probabilidades de éxito y temores de fracaso, primeras apariencias y resultados definitivos que llevan consigo estas operaciones en el cerebro. Pero antes de recoger sumariamente estos datos, que decidirán el fallo definitivo, debemos adelantar otras normas morales que han de tenerse en cuenta necesariamente, pues cada una de ellas pudiera ser decisiva para la condena del método, si no se verificara.

Ante todo, la intervención tiene que ofrecer serias garantías de éxito, en cuanto que ni sea letal para el operado ni presente riesgo próximo de mayores complicaciones, de suerte que aparezca como una verdadera aventura. En realidad hemos visto testimonios de especialistas y varias estadísticas según las cuales existen las garantías requeridas en este sentido, ya que reducen la mortalidad a un 5 y a un 3 % de los casos, y aun en éstos señalan como causa más frecuente las hemorragias internas que, por otra parte, pueden conjurarse en buena parte, según ellos, sustituyendo la operación a ciegas por la operación a cráneo descubierto.

Y en cuanto al segundo concepto, también parece comprobado por la experiencia que no hay riesgo de mayores trastornos o nuevas complicaciones en el estado del enfermo, prescindiendo por ahora del cotejo entre los resultados buenos y los inconvenientes de contrapartida. La peor complicación eventual que señalan, la de los ataques epilépticos, no se presenta sino en casos contados, y además se dice reversible. Hay, es verdad, trastornos nuevos, de suyo serios, a raíz de la operación (desorientación, olvidos, alucinaciones); pero son de buen augurio para el resultado final, y desaparecen a los pocos días; y por lo demás, trastornos similares se dan de igual modo en otras operaciones cuya licitud nadie pone en duda.

Por consiguiente, tampoco, desde el punto de vista de las garantías, así limitadas, hay reparo serio contra la psicocirugía.

Un buen administrador y usufructuario respeta lo más posible el objeto administrado y usufructuado, esforzándose por conservarlo íntegro, sacrificando sus propiedades antes que su sustancia, y no consintiendo modificaciones esterilizadoras o mutilaciones, en atentado contra la integridad, sino cuando no hay otra solución menos nociva. Esto quiere decir, aplicado a la psicocirugía, que no se puede recurrir a esas intervenciones cerebrales, por añadidura no reversibles, sino con el fin de remediar o aliviar psicopatías para las cuales no

haya otros tratamientos que obtengan resultados tan buenos o casi tan buenos con menor riesgo o con mayor respeto a la integridad del organismo.

Y henos por fin en el punto más decisivo para el fallo moral que haya de pronunciarse sobre la psicocirugía. ¿Hay proporción entre las ventajas e inconvenientes de su práctica, de modo que se pueda decir en definitiva beneficiosa para el paciente, y por lo mismo, supuesto lo anterior, también lícita desde el punto de vista moral? La respuesta corresponde casi exclusivamente a los médicos. El moralista ha de recordarles que el espíritu está sobre la materia; que no hay proporción, por ejemplo, entre la liberación del dolor, por intenso y molesto que sea, y la abolición permanente, o una disminución considerable y duradera de la libertad; que mejor es en sí misma la condición de un neurótico, víctima frecuente de melancolías, obsesiones, angustias, delirios, etc., que no la de un autómata pacífico, a quien se le vende o impone la calma, la despreocupación y la apatía de viviente sensitivo a precio de las energías superiores de su alma, con un verdadero fraude y trasposición e inversión de valores; que es menester no halucinarse ante el hecho de que apenas se modificara aparentemente la capacidad perceptiva y cogitativa, si la afectiva y volitiva quedasen sensiblemente reducidas o embotadas, y como incapacitado el sujeto para autodeterminarse con aquellas resoluciones que constituyen la personalidad humana en su función típica y característica.

Ahora bien, con estos elementos de juicio ¿es o no beneficiosa en fin de cuentas la psicocirugía para el tratamiento de aquellas psicosis circulares, enfermedades esquizofrénicas, neurosis coactivas e incluso dolores muy fuertes de otra manera irremediables, que son los casos principales para los que la dan como indicada numerosos especialistas?

A juzgar por estadísticas y testimonios creemos que se puede responder que sí, aun teniendo en cuenta las voces que se levantan de la oposición, en algunos países bastante numerosas.

Hay, en primer lugar, estadísticas tan optimistas como la de Freeman y Watts, que consignan los resultados de 450 pacientes tratados entre 1936 y 1946 por medio de la lobotomía. He aquí sus datos [3]:

---

[3] *Indications and contraindications:* Medical Annals of the District of Columbia 16 (1497) 356. V. C. GINTHÖR, *Die Psychochirurgie und ihre sittliche Bewertung:* Theol. Prakt. Quartalschrift 1952, 235.

ENFERMEDAD	N.°	MUY BIEN %	BIEN %	MENOS BIEN %	MUERTOS %
Esquizofrenia	199	47	32	20	1
Psicosis involutiva...	128	62	20	15	3
Psiconeurosis	111	65	25	7	3
Diversos trastornos	12	37	18	18	27
Conjunto	450	58	26	15	3

De estos 450 pacientes vivían aún en 1946, 378, y habían pasado desde su operación de lobotomía entre seis meses y diez años. Su situación y capacidad para la vida era la siguiente:

ENFERMEDAD	N.°	Ocupados normalmente %	En parte %	En faenas de casa %	Inútiles para el trabajo %	Sanatorio %
Esquizofrenia	166	17	8	8	37	27
Psicosis involutiva	104	6	40	40	26	13
Psiconeurosis	102	45	16	16	26	7
Diversos trastornos... ...	6	17	—	—	33	50
Conjunto	378	21	8	10	34	18 [4]

De admitirlas a ojos cerrados, fácilmente podríamos concluir que el balance es manifiestamente satisfactorio y que hay, por consiguiente, la proporción que exige la moral entre la esperanza de éxito y el temor de fracaso, por lo menos en la mayoría de los grupos.

Sin embargo, debemos proceder con cautela y escuchar no sólo las voces de entusiasmo, sino también las de reservas e impugnaciones, v. gr., las que se hicieron en la encuesta abierta a comienzos de 1952 en Ginebra por la publicación «Medicine et hygiène», a las

---

[4] Una estadística inglesa habla de un 50 por 100 de curados entre 250 melancólicos y de un 49 por 100 de mejorados. Otra suiza refiere de 10 esquizofrénicos curados entre 71; 22 notablemente mejorados; otros 22 algo aliviados; 16 en los que no se acusó modificación en su estado. En un Congreso celebrado en Friburgo de Brisgovia se dieron estos datos con relación a 475 enfermos diversos: 21 por 100 restablecidos y capaces de trabajar; 6 por 100 capaces de ciertos trabajos; 17 por 100 aptos para labores domésticas; 33 por 100 que pudieron salir del establecimiento curativo; 23 por 100 que debieron continuar su cura.

que respondía, por ejemplo, el Dr. Baruk, médico jefe del establecimiento nacional de Charenton, en Francia:

«Después de resultados operatorios buenos durante algunos meses, a veces incluso después de una aparente mejoría del estado mental, mejoría muy frecuentemente pasajera, el paciente se torna más y más impulsivo, su personalidad moral se altera en sus funciones éticas más elevadas, y con bastante frecuencia sobreviene ulteriormente también la epilepsia. Una terapéutica así es, por consiguiente, susceptible de agravar sensiblemente el pronóstico de psicosis funcionales que, aun en casos de esquizofrenia son siempre susceptibles de curación aun después de años... Causar lesiones cerebrales es cabalmente comprometer esa curación».

Habla después de la pereza a que da lugar en el psiquiatra, siendo así «factor de regresión y de inercia para la psiquiatría; señala el problema médico-moral que plantea al «alterar y acaso destruir la personalidad»; acusa de falsificación de los resultados que se publican, y termina: «Sin base científica, más próxima a la experimentación que a la terapéutica, peligrosa para la personalidad, esta terapéutica debe desaparecer, a nuestro juicio, en la forma en que se practica actualmente».

El director de la clínica psiquiátrica de la Universidad de Ginebra, Dr. Fernando Morel, terminaba así su informe:

«La leucotomía no cura jamás una esquizofrenia. Añade a ella un mal irreversible. Al suprimir una cantidad de aparatos cerebrales, modifica el comportamiento del operado. Lo aísla de toda una serie de excitaciones, de informaciones que provienen del exterior y del interior de su cuerpo. Al mismo tiempo reduce al silencio ciertos registros de su teclado. Lo sumerge en la oscuridad. Reduce al enfermo, como reduciría a un no enfermo. Enrarece y atenúa sus reacciones sanas y patológicas. El delirio, las halucinaciones, persisten, aunque debilitadas. Decir de esta trasformación del enfermo que es tal que lo ha mejorado, es una de esas afirmaciones mediocres que chocan con la razón y abren la puerta a los abusos.»

Frente a estos testimonios desfavorables se levantan otros, más numerosos, que, demostrando a veces la exageración y aun falta de consecuencia de algunos adversarios, coinciden en afirmar que «la lobotomía es un acto efectivo por los resultados» (Wertheimer y Angel); «los resultados superan con frecuencia toda esperanza» (J. Lher-

mitte); «la psicocirugía hace posible la curación de ciertos enfermos» (Cossa) [5].

No obstante, aun teniendo en cuenta los testimonios adversos, creemos poder concluir que por parte de la moral no existe una oposición inquebrantable contra la práctica de la psicocirugía. Habrá de considerar bien el psicoquirurgo las probabilidades de feliz resultado que existan según su propia experiencia, o según las estadísticas o testimonios de confianza; pero cuando crea verdaderamente probable la esperanza de devolver el ejercicio de las funciones espirituales a uno que las ha perdido y no tiene otra perspectiva, o cuando vea casi cierta la mejoría de aquellos que sin esta intervención han de seguir con sus anomalías e inadaptaciones, aunque sin llegar a exigir el internamiento, un médico honorable puede pensar que existe la necesaria proporción entre ventajas e inconvenientes y lanzarse a la operación con buena conciencia.

Surge, sin embargo, otra dificultad seria, en la que están bastante acordes los testimonios al observar los efectos para la vida superior de los psicoquirurgizados. Es la de un amortiguamiento notable de la emotividad y afectividad, que se debilita intensiva y extensivamente, al mismo tiempo que se disminuye el interés y la atención en el obrar, se relaja la tensión interna del alma ante los negocios, se acusa cierta incapacidad para concebir y organizar planes con previsión y penetración de los conflictos eventuales, se pierde la facultad de síntesis, etc. Es decir, que, sin llegar al automatismo, se debilita notablemente la conciencia; o acaso más bien, diríamos nosotros, la fuerza estimativa y ponderativa de la misma, si fuera cierto, como se afirma, que la inteligencia y los sentidos no pierden vigor en sus respectivos planos puramente intelectivo y sensitivo. En hecho de verdad no parece fácil que conserven toda su fuerza perceptiva, siendo como es notorio que lo abstracto resbala fácilmente del entendimiento y lo concreto pierde gran parte de su interés y le resulta incoloro al paciente, quien, en este sentido, se hace extraño a sí mismo e indiferente ante su propio yo y ante sus propios dolores, sin interesarse ni por los contenidos obsesivos y demás trastornos mentales que antes le exaltaban, ni por las molestias que antes le esclavizaban y ahora le dejan impasible, porque ya no son capaces de excitar su atención aunque persistan en su conciencia.

---

[5] V. E. TESSON, *La personne humaine et la chirurgie:* Etudes 275 (1952) 224-225. J. F. GRONER, *Zur Frage der Psychochirurgie:* Die neue Ordnung 6 (1953) 492-493.

Frente a este resultado negativo, que es un reparo serio contra la licitud de la psicocirugía, está el otro positivo, que señalan comúnmente los especialistas: la tranquilización y socialización del enfermo, descargado de las tensiones interiores y liberado de las obsesiones que antes le tiranizaban, haciendo de él un ser insoportable para sí mismo y para los demás. El lobotomizado adquiere un buen humor habitual, esporádicamente perturbado por accesos fugaces de cólera; es familiar y comunicativo, con una familiaridad y abandono que contrasta con su antigua exaltación y esquivez obsesiva, eufórico en su despreocupación ante los conflictos y los interrogantes del futuro, que comprende si se los exponen, pero que no hacen mella en aquella conciencia en baja tensión.

La consideración atenta de estos fenómenos parece legitimar la conclusión de que los enfermos sometidos a la psicocirugía no se curan de su enfermedad, sino que neutralizan o amortiguan los efectos de la antigua anomalía con otra nueva de signo contrario, menos o nada molesta, que se provoca en ellos artificialmente; que sin quitarles los contenidos obsesivos o impulsivos que antes les hacían intolerables para sí y para los demás, se les debilita la conciencia de los mismos para que les sean llevaderos o ni siquiera los aprecien; que ese desvinculamiento o relajamiento entre lo perceptivo y lo afectivo disminuye notablemente la personalidad de estos pacientes sometidos a la lobotomía.

Y lo que aún es más delicado, esa transformación del enfermo parece que implica un debilitamiento, y a veces hasta una deformación, del sentido moral; porque aquel hacerse extraño a sí mismo que hemos indicado, al dejarles con escaso control de sus actos, permite el rebrote de los instintos primitivos, hace al enfermo más egoísta, más impúdico, menos sacrificado, menos correcto con los demás, o por lo menos le disminuye la capacidad de represión que antes inhibía esas manifestaciones, aunque pujaran con la misma fuerza por manifestarse.

De todos modos, no se puede hablar de una desaparición de la vida moral. El conocimiento de los principios morales, de los valores religiosos, de las normas de buena conducta, subsiste íntegro; y también el valor de adhesión a ellos. Pero parece que aquel conocimiento ha perdido su viveza y su capacidad para impresionar de una manera permanente, y sobre todo que el poder de adhesión a los valores morales se ha replegado al ápice del alma, y que se ha desvirtuado la fuerza para transformar aquellas percepciones, juicios de valor y tendencias, en acción eficaz y en dominio sobre las potencias inferiores.

Esos cambios en la personalidad del paciente y esa limitación de la conciencia moral y de la valorización de los propios actos son serios reparos contra la licitud de la psicocirugía, por la razón general de que para una acción de doble efecto, uno bueno que se pretende, en este caso el alivio de la psicopatía, y otro malo que se tolera, en este caso la provocación de esa atonía espiritual que es empobrecimiento moral, se necesita que haya verdadera proporción entre el bien perseguido y el mal permitido.

Esta proporción no puede negarse en aquellos casos de psicosis en que la lobotomía consiga una recuperación siquiera parcial y débil de la conciencia moral; aquí el cambio se opera del no ser al ser imperfecto, que es una conquista indudable.

Tampoco parece que puede negarse en muchos casos de neurosis agudas, en las que la actividad racional y la capacidad moral del paciente están seriamente comprometidas y limitadas por la enfermedad, de suerte que la situación posterior a la intervención quirúrgica no va a ser en definitiva muy inferior, si lo es algo, a la que tenía en realidad antes de la intervención; aquí hay un debilitamiento general de la conciencia respecto de los momentos mejores del estado anterior; pero esa situación se generaliza y gana en extensión lo que pierde en intensidad, logrando con creces lo que se perdía en las intermitencias o en los obstáculos que la neurosis oponía a la perfección del acto humano; y ni siquiera es menester que haya una compensación perfecta, porque también es apreciable el alivio general del enfermo y de sus familiares, para la ponderación de ventajas e inconvenientes.

Más problemática es la moralidad de la psicocirugía en aquellos casos en que la actividad mental y la tónica afectiva respecto de las cosas se acercan a la normalidad casi habitualmente, sin que la capacidad de dominio y de resoluciones personales esté tampoco intervenida seriamente por los trastornos, aunque el ejercicio de la virtud y la conducta intachable sean notablemente difíciles por la situación del enfermo, v. gr. en casos de vivos dolores permanentes por cáncer generalizado, artritis, neuralgias del trigémino, etc. Aquí el empobrecimiento de la conciencia moral permanente es una verdadera desgracia para el paciente, porque le quita las posibilidades de valores superiores y eternos a trueque de un alivio de orden inferior y temporal. «El hombre, nos ha enseñado Pío XII, no puede emprender sobre sí o permitir actos médicos —físicos o somáticos— que sin duda suprimen pesadas taras o enfermedades físicas o psíquicas, pero suponen al mismo tiempo una abolición permanente o una disminución considerable y duradera de la libertad.»

En conclusión diremos que estos reparos no imponen necesariamente una actitud de censura absoluta contra la psicocirugía, sino que llaman la atención sobre la seriedad con que se debe decidir en cada caso su práctica, mientras las repercusiones en la personalidad humana sean tan notables y permanezcan duraderas. De todos modos hagamos notar en interés de los psicoquirurgos, que «no tienen que comparar la situación del leucotomizado con un estado ideal de salud, sino con el estado en que él mismo estaba antes de la intervención, es decir, con un estado en que las más de las veces era necesario el internamiento». En tal caso, el problema desaparece. «Cuanto la verdadera personalidad humana se presenta como más huída y de manera más definitiva bajo la acción de los mecanismos patológicos afectivos, el resultado positivo puesto a nuestro alcance por la intervención —que será una liberación modesta, pero de calidad importante— compensará tanto más las pérdidas consignadas.» Aprobamos en todo esta observación del Dr. Prick de Nimega.

Exigiremos, no obstante, al médico que pondere si hay motivo suficiente para este tratamiento, y si en definitiva le parece beneficioso para el cliente, tomando en cuenta su actual situación, habida cuenta de la jerarquía de valores, y dando, por consiguiente, la primacía a los espirituales. Y así, en primer lugar, debe considerar si no hay otros medios que, con menor riesgo o perjuicio, puedan lograr resultados suficientemente satisfactorios, v. gr. procedimientos psicoanalíticos o de shock. En segundo lugar, la intervención tiene que ser necesaria en cuanto que, siendo la única viable en las circunstancias concretas, se impone también o se recomienda para que no se agrave el mal o para que no persista una situación que no salvaguardará mejor los valores superiores del paciente que el cambio que va a seguirse de la operación en su personalidad. En tercer lugar diremos que no bastan para la intervención las neuropatías y trastornos, porque no siendo reversibles las lesiones cerebrales y determinando las transformaciones dichas, un paciente de esas condiciones tiene el derecho y el deber de no atentar a la integridad de la personalidad que posee, o que recobra en largos períodos de su existencia, con todas las consecuencias que ello implica para el tiempo y para la eternidad de ese ser. Intervenirle a ese enfermo sería degradarlo, sacrificar los valores superiores a un bienestar sensitivo de inferior estimabilidad.

Supuestas estas condiciones y limitaciones, siempre en la hipótesis de que sean verdaderos y hayamos entendido bien los datos que hemos manejado, creemos que es lícita la práctica de la psicocirugía en los casos en que la den por indicada los médicos de buena con-

ciencia. Las palabras de Pío XII que se refieren a ella, y que citábamos más arriba, no la excluyen en absoluto. El ponderar ventajas e inconvenientes es cuestión médica, que no toca resolver a la moral. Sólo insistiremos en que atienda a la jerarquía de valores y no sacrifique el verdadero interés del enfermo a su propia comodidad. Por eso no se podrá aplicar la psicocirugía, mientras tenga los efectos señalados, a la mera supresión de dolores por intensos que sean, fuera de aquellos casos excepcionales y puramente teóricos en que, siendo cierta e inminente la muerte del paciente, sería lícita la mitigación de los sufrimientos por una narcosis que privara al moribundo definitivamente del uso de sus facultades. El médico se podría librar de compromisos y aliviar también la situación del paciente y de sus familiares con la intervención; pero ni es necesaria contra los dolores, porque hay calmantes de efectos menos funestos, ni, aunque lo fuera, guardaría la requerida proporción entre el alivio logrado y el embotamiento o disminución tan considerable de las actividades superiores del alma como hasta ahora acompaña a la psicocirugía.

Terminemos con la observación prudente y confiada de Pío XII, que es un indicio más del respeto que tiene la Iglesia a lo que no es de su incumbencia y de la estima que siente por el progreso de la ciencia médica en beneficio de la humanidad: «La aplicación a los casos particulares, dice, la haréis por vosotros mismos en cuanto médicos, porque con frecuencia sólo el médico penetra a fondo en los datos médicos, tanto en sí como en sus efectos, y porque sin un conocimiento exacto de los hechos médicos es imposible determinar qué principio moral se aplica a los tratamientos de que se delibera.»

MARCELINO ZALBA, S. I.
Facultad de Teología de Oña
(Burgos)

La Orden de San Francisco

Próximos a dar a luz una obrita, en la que se expone sintéticamente el origen y desarrollo del Monacato y de las Ordenes y Congregaciones religiosas, creemos será del gusto de nuestros lectores les demos como un avance de la misma. Tal es el objeto del presente artículo, que se reduce a reproducir aquí algunos capítulos o fragmentos de capítulos, que pueden ser de particular interés.

Ahora bien, como en dicha obra se va exponiendo en cada una de las Edades de la Historia el desarrollo ulterior de las grandes Ordenes religiosas, hemos escogido y reproducimos aquí lo que se refiere a la Orden de San Francisco. Como es sabido, hubo en el transcurso de los tiempos diversas turbulencias y divisiones en la obra del Santo de Asís. Así, pues, el presente trabajo podrá tener una doble finalidad o ventaja. Por una parte, ofrece una muestra de la obrita que no tardará en ver la luz pública, con sus características de exposición sintética y casi esquemática, apta para una inteligencia rápida y fácil de las materias; y por otra, presenta de una manera uniforme el origen, desarrollo y diversas divisiones de la Orden franciscana hasta nuestros días.

I. Edad Media: 1209-1303

FUNDACION Y PRIMER DESARROLLO DE LA ORDEN FRANCISCANA [1]

1. Ordenes mendicantes

Una de las manifestaciones más características de la Edad Media y de su espíritu profundamente religioso es la representada por las

---

[1] *Bibliografía general selecta sobre la Orden franciscana:* Ante todo véanse las obras generales, sobre todo: Heimbucher, *Die Orden und Kon-*

Ordenes mendicantes, que tanto fruto debían reportar en adelante a la Iglesia Católica. Por ello merecen de un modo especial nuestra atención.

I. Significación general de las Ordenes mendicantes

Las Ordenes mendicantes marcan un rumbo enteramente nuevo en el desarrollo de la vida monástica. Por esto ya no se habla en adelante de *monjes* o *vida monástica,* sino de frailes o religiosos y de *Ordenes religiosas o Religiones,* y más tarde *Congregaciones* religiosas. Esto obedecía a las circunstancias siguientes:

1. Cambio económico y cultural. Por parte de la sociedad, cristiana en su inmensa mayoría, se había obrado un cambio fundamental desde el punto de vista cultural y económico.

a) *Cambio económico.* Las ciudades se habían desarrollado notablemente; la vida comercial tomaba nuevos rumbos; había mucha gente rica que estaba en disposición de sostener con sus limosnas a los religiosos. Así, pues, no era necesario que éstos tuvieran que mantenerse con el trabajo de sus manos o vivieran exclusivamente de rentas.

b) *Cambio cultural.* Además, con la intensificación de los estudios se había despertado en todas partes verdadera hambre de instrucción y aumentado particularmente el número de las personas que poseían una instrucción superior. Hacían falta maestros para los centros de cultura superior y para la instrucción del pueblo cristiano.

---

gregationen der katholischen Kirche, 2 vols., 3 ed., Paderborn, 1933: vol. I, 657 y s.—Fliche-Martín, *Histoire de l'Eglise.* Muchos vols. publicados. París, 1934-55: vol. X, 180 y s.—Además: Vernet, F., *Les Ordres mendiants.* París, 1933. En Bibl. Sc. Rel.—*Sancti Francisci Opuscula.* Quaracchi, 1904.—Wadding, *Annales fratrum Minorum.* 2.ª ed. Roma, 1731-36. En total: 25 folios. Nueva ed. desde 1930.—Chiappini, A., *Annales minorum seu trium ordinum a Sancto Francisco institutorum.* Con la colabor. de J. Palazzolo y H. Maninangeli. Vol. XXX, 1651-60. Quaracchi-Florencia, 1951.—Holzapfel, H., *Historia fratrum Minorum.* Trad. al latín. Friburgo de Br., 1909.—López, A., *La provincia de España y los frailes menores.* Santiago, 1915.—Sessevalle, Fr. de, *Histoire générale de l'Ordre de Saint François.* I partie: (*Le moyen âge* 1209-1517). París, 1935.—Longy, J. de, *A l'ombre des grands Ordres. Histoire... des huits principaux tiers ordres.* París, 1937.—Gemelli, A., *El Franciscanismo.* Trad. del italiano. Barcelona, 1940.—Pou y Mart, J., *Conspectus trium Ordinum religiosorum S. Francisci. Roma,* 1929.—*Exposición de la Regla de los Frailes Menores.* Pamplona, 1939.

c) *Confusión creciente por las herejías.* Esto se hacía más imprescindible, si se tienen presentes las muchas herejías que aparecieron en este tiempo, y sobre todo la gran confusión que producían en los conceptos fundamentales de la religión. Por ello era necesario hubiera hombres bien formados e instruídos que tomaran el ministerio de esclarecer las inteligencias y rebatir el error.

d) *Tendencias espirituales.* Existía asimismo una marcada tendencia a la pobreza evangélica. Es cierto que algunos herejes y fanáticos abusaron de este lugar común, echando en cara a los Papas el haber abandonado la pobreza evangélica; pero en realidad existía en muchas almas santas el ansia de volver a la pobreza de Cristo. Este sentimiento es el que dió principio a la Orden franciscana y el que forma la base de todas las nuevas Ordenes mendicantes.

2. Características de las nuevas órdenes. Respondiendo a esta situación y a estas necesidades surgieron providencialmente las nuevas órdenes, que por eso mismo se llamaron *mendicantes,* porque no debían tener propiedad ninguna y vivir de limosna.

a) *Vida activa y apostólica.* Los nuevos religiosos, sin vivir en la soledad y sin verse obligados a mantenerse del trabajo de sus manos, se dedicaron a la instrucción del pueblo, a la enseñanza en los grandes centros culturales y a escribir obras eruditas.

b) *Frente a la herejía.* No solamente fueron de especial utilidad por la instrucción más intensa del pueblo y por su actividad constante en la exposición de la doctrina cristiana, sino también en la dirección de los nuevos tribunales de la Inquisición, que entonces precisamente se establecieron contra las nuevas herejías.

c) *Nueva organización.* Por otra parte este nuevo tipo de religiosos, por la organización que recibieron y por su misma finalidad, eran como tropas ligeras al servicio del Romano Pontífice. A esto ayudaba la circunstancia de que no estaban encardinados a un monasterio determinado, sino que podían ser destinados por sus superiores a donde se juzgara conveniente, y sobre todo ayudaba la centralización de los poderes, que daba gran eficacia a su dirección.

d) *Frente a la falsa mística.* De especial utilidad fueron las nuevas Ordenes religiosas para establecer el verdadero concepto de la pobreza cristiana en su forma más perfecta y rigurosa, frente a los exagerados misticismos de los valdenses o albigenses de Lyón o cátaros, que con sus falsos conceptos de pobreza y perfección se rebelaban contra la jerarquía y los sacramentos y establecían principios destructores de la moral cristiana.

2. La Orden de los franciscanos

La primera entre las nuevas Ordenes mendicantes, que juntamente con la de Sto. Domingo es la que mejor encarna el nuevo espíritu, es la Orden franciscana.

1. San Francisco de Asís [2]. Ante todo es necesario comprender la evolución y el pensamiento de San Francisco, fundador de la Orden.

a) *Primeros pasos.* Hijo de un comerciante de Umbría, Francisco de Asís, después de una vida ligera y abundante en aventuras, en 1206 experimentó un cambio interno, y de resultas de él se dedicó a la vida penitente y concibió un intenso deseo de imitar a Cristo en todo y *reproducir en sí la vida del Evangelio.* Este rasgo es fundamental en toda la espiritualidad y obra de San Francisco.

b) *La pobreza evangélica.* Por todo esto llegó a escenas violentas con su padre (por emplear algún dinero en restaurar una capilla y otras cosas semejantes), por lo cual desheredado por él, recibió en febrero de 1208 una ilustración del cielo en la iglesia de la Porciúncula, basada en el Evangelio de la misión de los Apóstoles. La ilustración se concretaba en la pobreza evangélica, como síntesis de la perfección, a que debía aspirar.

e) *Imitación de Cristo: pobreza evangélica.* Estos dos rasgos aparecen constantemente en toda la vida de San Francisco y guían todos los pasos que fué dando en la fundación y dirección de la Orden. Ellos explican la dificultad que opuso a introducir ciertas modificaciones de su primer pensamiento y la persistencia en la vida sencilla y apostólica, que debían llevar sus discípulos.

---

[2] *En particular sobre San Francisco de Asís:* Además de las Obras que tratan de la fundación de la Orden franciscana, pueden verse: Sarasola, P. L., *S. Francisco de Asís.* Madrid, 1930.—Barcellini, P., *S. Francesco d'Assisi.* Turín, 1942.—Englibert, O., *Vida de S. Francisco de Asís.* Buenos Aires, 1949.—León, *A., S. François d'Assise et son oeuvre.* París, 1928.—*San Francisco de Asís.* Escritos completos, las biogr. de sus contempor., *Florecillas.* En B. A. C., 4. 2.ª ed. Madrid, 1949.—Chesterton, G. K., *San Francisco de Asís.* Trad. del inglés por *M. Manent.* 2.ª ed. Barcelona, 1945.—Moorman, J. R. S., *St. Francis of Assisi.* Londres, 1950.—D'Ascoli, E., *L'anima di S. Francesco.* Ascoli, 1949.—Vignaud, J., *S. François d'Assise et son message au monde.* París, 1950.—Matt, L. von, etc., *François d'Assise. Sur les traces du Poverello. Textes et légendes.* París, 1952.—Clusone, V. da, *Cultura e pensiero di San Francesco.* Roma, 1952.

2. Fundación de la nueva Orden. Bien pronto se le juntaron algunos compañeros, que constituyen la base de la Orden franciscana.

a) *Viri paenitentiales.* Los primeros compañeros fueron *Bernardo de Quintavalle* y *Pedro de Catania.* El día 15 de abril de 1209 les dió Francisco la *primera Regla,* basada en tres pasajes del Evangelio. Por esto debe considerarse este día como el de la fundación de la Orden. Todos ellos renunciaron a sus posesiones y fueron designados con el nombre de *viri paenitentiales;* vivían de limosna y procuraban reproducir en sí la vida de Cristo y de los Apóstoles. Por desgracia esta primera Regla se ha perdido.

b) *Dificultades en Roma.* En 1210 dirigiéronse a Roma con el fin de obtener la aprobación de este género de vida, que S. Francisco sintetizaba siempre diciendo que era la realización práctica del Evangelio. Sin embargo, en Roma se les presentaron dos grandes dificultades. La primera era cierto prejuicio existente; pues varios de los herejes de entonces se presentaban también haciendo alarde de pobreza. Además, eran tantas las Ordenes antiguas y recientes, que muchos creían que el fundar nuevas era contraproducente.

c) *Aprobación de la Orden.* Sin embargo, un examen detenido de la vida y de los propósitos de los nuevos apóstoles convenció al Papa de la santidad de sus deseos. Así, pues, aprobó oralmente el mismo año 1210 la nueva *Fraternidad de la penitencia.* Mucho ayudó para ello la mediación del Cardenal benedictino Juan de San Pablo, y tal vez algún fenómeno sobrenatural, de que nos habla la tradición, como el sueño misterioso de Inocencio III, en el que vió a un hombre (San Francisco) que sostenía la Basílica de Letrán, que se derrumbaba.

3. Desarrollo de la Orden franciscana. Vueltos San Francisco y sus compañeros a Asís, la nueva institución se fué desarrollando rápidamente. Llamáronse desde entonces *frailes menores.*

a) *Su género de vida.* Hacían profesión de la más estricta pobreza; mezclábanse con la gente más humilde; hospedábanse en algún monasterio o casa cristiana; hacían una vida como la de Cristo y los Apóstoles. Tal era el ideal del fundador.

b) *La Porciúncula.* Su primera residencia había sido *Rivo-Torto,* en Asís. Mas poco después de la aprobación de la Orden obtuvo del abad benedictino de *Subasio* la capillita de la Porciúncula, junto a la cual construyó edificios sencillos, que pueden ser considerados como el primer convento franciscano. La dulzura y amabilidad de la virtud de San Francisco ejercían un atractivo poderoso. Por esto, bien pronto se le fueron juntando numerosos compañeros y pudo enviar apóstoles a Umbría, Toscana y las Marcas.

c) *Las Clarisas.* El entusiasmo franciscano prendió también en las mujeres. Por esto, ya en 1212, se estableció una segunda Orden de San Francisco, que se llamó *Congregación de señoras pobres.* Su primera superiora fué *Sta. Clara,* de donde fueron denominadas *Clarisas.* La rama femenina de los franciscanos tuvo un rápido desarrollo en toda Europa. Siempre se han distinguido por el rigor de la disciplina y de la clausura. En el siglo XVI, frente a la falsa reforma, manifestaron un heroísmo extraordinario. Actualmente cuentan con más de 625 conventos, de los cuales casi la mitad (unos 280) en España. Sus miembros pasan de 13.000.

d) *Fuera de Italia.* Como fueran aumentando sus discípulos, San Francisco pudo enviar operarios fuera de Italia. En 1217 salieron los primeros para Francia, España y el oriente. San Francisco mismo, con su candor angelical, se dirigió al oriente y llegó a predicar al sultán de Egipto con la idea de convertirlo.

e) *La Tercera Orden de San Francisco.* La estableció el Santo el año 1221 con la ayuda del Cardenal Hugolino, que fué su gran protector y luego subió al Pontificado con el nombre de Gregorio IX. Por ella se ofrecían a las personas del mundo la posibilidad de llevar una vida conforme al espíritu de San Francisco. La Tercera Orden conquistó muchas simpatías al movimiento franciscano.

4. Nueva Regla y primeros conflictos. Ante la extensión considerable que había ya alcanzado la Orden, suplicaron a San Francisco sus más fieles discípulos que redactara una Regla más completa. Con esta ocasión surgieron los primeros conflictos

a) La Regla definitiva. En efecto, en 1221 San Francisco se retiró a la soledad de *Monte-Colombo* y allí compuso una nueva regla, que sometió a la aprobación de sus consejeros. Entre éstos y el Santo hubo entonces algunas discusiones, en las que ya se marcaba la tendencia a suavizar algunos puntos. Al fin consiguieron hacerle cambiar diversas cosas, y en esta forma la regla fué aprobada por Honorio III en 1223.

b) *Pedro de Catania y Fray Elías.* Estas contradicciones y la dirección que iba tomando la Orden afectaron al Santo Fundador. Por esto descargó el peso del gobierno en Pedro de Catania y luego en Fray Elías. Durante los últimos años dedicóse San Francisco a la vida de soledad, donde contemplaba sin cansarse a Jesús crucificado.

c) *Estigmatización y canto al sol.* Entonces fué cuando, según refieren sus contemporáneos dignos de fe, tuvo la gracia de la *estigmatización.* Los dos años que todavía vivió estuvieron para el Santo

llenos de penalidades. Sus achaques fueron en aumento. Llegóse a volver ciego. Entonces compuso el célebre *cántico al sol.*

d) *El Testamento.* Las dulzuras de la contemplación eran amargadas por el aire de grandeza que iba tomando la Orden, distinto de lo que había sido su ideal. Por esto, poco antes de morir, quiso redactar un testamento, en el que expresó su deseo de que la religión por él fundada conservara el carácter de sencillez, de pobreza absoluta y alejamiento de todo boato exterior. San Francisco murió en la Porciúncula el 3 de octubre de 1226.

5. Expansión ulterior y estabilización. Después de la muerte del fundador los *frailes menores* continuaron expansionándose prodigiosamente y tomaron la forma definitiva.

a) *Ciudades más importantes.* En este tiempo fueron instalándose en las más importantes poblaciones de Europa: Roma, París, Oxford, Bolonia, Londres, Génova, Venecia, Marsella, Madrid, Barcelona. A mediados del siglo XIII podían calcularse ya los miembros de la Orden en unos 20.000, divididos en 32 provincias.

b) *Acomodaciones. Privilegios pontificios.* Al mismo tiempo se fué realizando una acomodación con la aquiescencia y voluntad directa de la Santa Sede. Frente al plan primitivo de no tener moradas propias, dedicados exclusivamente a la predicación del pueblo sencillo, lo cual excluía claramente los estudios superiores y las cátedras en las universidades; el Romano Pontífice había concedido el privilegio de tener casas, aunque en propiedad de la Santa Sede, con sus oratorios e iglesias.

c) *Cuestión de estudios.* Mereció pronto especial atención, sobre todo al ingresar en la Orden diversos universitarios. Con esto se planteó el problema sobre si debían cultivar los estudios. Gregorio IX, con la bula *Quo elongati,,* del 28 de septiembre de 1230, dió la interpretación definitiva del espíritu de San Francisco de Asís, zanjando con su autoridad suprema todos los litigios. En ella declaraba la licitud de los estudios y otras *novedades* legítimamente aprobadas.

d) *Turbulencias de Fray Elías.* Sobre esta base algunos espíritus inquietos tomaron pie para irse al extremo opuesto. El cabecilla fué Fray Elías, Ministro general desde 1232 a 1239, el cual se dedicó de una manera exagerada a fomentar el boato en la Orden, y lo que era peor, en una serie de innovaciones procedía con absoluta independencia. Al fin se formó un partido contra él, y en un Capítulo, presidido por Gregorio IX, hubo de ser depuesto.

e) *Constituciones definitivas.* Las dió el mismo Capítulo conforme a las legítimas acomodaciones del Romano Pontífice. Oficialmente

quedó resuelto el conflicto; pero el germen de escisión quedó latente. San Buenaventura supo mantener la unión; pero más tarde, como se expondrá en su lugar, hubo diversas divisiones y reformas.

6. Los franciscanos en España. Se introdujeron desde los mismos principios.

a) *San Francisco en la Península.* Existe una tradición que afirma que San Francisco estuvo en España, sembrando aquí la semilla del espíritu franciscano.

b) *Rápido crecimiento.* Fray Bernardo de Quintaval, enviado por San Francisco en 1217 a la Península, estableció tan sólidamente en ella la Orden, que dos años más tarde contaba ya un centenar de sujetos, con los que formaba tres provincias.

II. Edad Nueva: 1303-1648

DIVERSAS REFORMAS Y DIVISIONES DE LA ORDEN FRANCISCANA [3]

A este período de tiempo, entre 1303 y 1648, pertenecen un buen número de reformas en la Orden franciscana, algunas de las cuales se transformaron en nuevas ramas franciscanas.

1. Primeros conflictos ruidosos. Desde el principio de la Orden persistían los gérmenes de división, fomentados por algunos exaltados espirituales o *fraticelos,* que aspiraban al mayor rigor. Esto se manifestó en la ideología y actuación de los siguientes exaltados:

a) *Pedro Juan Olivi,* en la segunda mitad del siglo XIII; *Ubertino de Casale,* a principios del siglo XIV, y en otros semejantes.

b) *Clemente V y Juan XXII.* Durante su pontificado se agudizó el conflicto con la decretal de Clemente V *Exivi de Paradiso* y la bula de Juan XXII *Sancta Romana,* que tuvieron por resultado la formación de los disidentes *fraticelos* o exaltados espirituales y la separación del general Miguel de Cesena, Bonagratia y Ockam. Pero la mejor prueba del espíritu de rebeldía que los guiaba es que se pasaron al

---

[3] *Sobre el desarrollo, reformas y divisiones entre los franciscanos:* Véanse las obras generales, sobre todo las Historias de las tres Ordenes franciscanas o de la Orden general. En particular: Heimbucher, o. c., I, 697 y s.— *División entre los Observantes y Conventuales:* Ib., p. 709 y s.; *otras reformas:* ib. 715 y s.

partido de los enemigos del Papa y lucharon luego con apasionamiento contra él.

2. Los observantes y las reformas. Después de estos conflictos siguió un largo período de paz; pero, debido a la decadencia general, también se introdujo en algunos conventos de la Orden un principio de relajación. Con esto se formaron las dos tendencias, que cada vez se fueron marcando más.

a) *Observantes.* Seguían el principio de que debía realizarse una reforma de la Orden franciscana existente, con el objeto de eliminar los abusos y aun renunciar a ciertos privilegios o mitigaciones legítimamente obtenidas y volver a la estricta observancia de la Regla.

b) *Diversas reformas: Cisneros.* En la consolidación de esta tendencia de los *observantes* contribuyeron algunos insignes franciscanos tanto en Italia como en España y en otros territorios. En España contribuyeron particularmente: *Pedro de Villacreces,* desde 1397; *Pedro Regalado, Pedro de Santoyo* y otros; pero quien más eficazmente promovió la observancia fué, a fines del siglo XV, el Cardenal *Francisco Jiménez de Cisneros* con su célebre *Reforma.*

c) *Esfuerzos de Reforma en Italia.* Son dignos de mención los realizados por San *Bernardino de Sena* († 1444), San *Juan de Capistrano* († 1455), *Santiago de la Marca* († 1476).

3. Los conventuales. Conatos de unión. Frente a los grupos de observantes, que querían volver a la primitiva observancia, se fué estabilizando cada vez más el grupo de los llamados *conventuales.*

a) *Principio de los conventuales.* Se basaba en que, habiéndose obtenido por medios legítimos las acomodaciones concedidas por los Papas e introducidas en la Orden, ellos eran los legítimos representantes de ésta, en su desarrollo y evolución. Por esto se avenían a eliminar los abusos; pero no querían renunciar a las concesiones legítimas pontificias.

b) *Oficialmente persistía la unión.* De hecho, pues, aunque los observantes, con la actividad de los reformadores, iban ganando terreno y conquistando conventos a los conventuales, por lo cual unos y otros se consideraban como contrincantes, sin embargo unos y otros tomaban parte en los Capítulos generales o provinciales. El ministro General era siempre de los conventuales; en cambio los observantes conseguían a las veces introducir a los suyos como provinciales.

c) *Conatos de unificación. Conventuales reformados.* Martín V, por medio de San Juan Capistrano, afiliado a los observantes, propuso unos estatutos, que debían servir para la unión de las dos ten-

dencias. Pero todo fué inútil. Entonces surgieron los *Martinianos* o *Conventuales reformados.*

d) *Nuevos conatos. Eugenio IV.* Este Papa en el Capítulo franciscano de Padua de 1443 procuró conseguir la unión por medio de la elección de un observante. Pero de hecho fué elegido un conventual y continuaron las cosas como antes. Otra innovación tuvo lugar poco después con el nombramiento de dos Vicarios generales, uno de cada tendencia, al lado del General.

4. Ultimos conatos. División definitiva. El efecto de estos conatos de reforma no sólo se notó en los que abrazaron la observancia, sino también en los que perseveraron entre los conventuales.

a) *Constituciones Martinianas.* Muchos conventuales las abrazaron poco a poco. Es lo que se designó como *Media Reforma.* Por otra parte, hubo otras Reformas, fuera de las que se incluían dentro de la que se designaba como *Observancia.*

b) *Beato Juan de Puebla* († 1495). Inició una reforma de particular importancia en 1487, que fué luego continuada por sus dicípulos y aprobada en 1496 por Alejandro VI. Sus frailes llevaban una capucha semejante a la de los capuchinos (*fratres de Capuccio*). De éstos procedía el primer obispo de Méjico, Juan de Zumárraga, y *San Pedro de Alcántara,* quien les dió la forma definitiva.

c) *Decisión de Julio II.* Con el fin de evitar ulteriores divisiones entre los franciscanos determinó en 1506 que las dos ramas principales, los *Observantes* y los *Conventuales,* persistieran en el mismo estado; pero que en adelante las nuevas reformas que se formaran debían adherirse a una de las dos ramas.

d) *División definitiva.* León X quiso hacer un último esfuerzo por la unión, para lo cual reunió un *Capítulo Generalísimo* en el convento de *Ara Caeli en Roma,* al que asistieron unos mil miembros de ambas ramas; pero, al convencerse de la imposibilidad de unir las dos tendencias, determinó que se realizara la *división definitiva.* Así lo hizo por la bula *Ite et vos in vineam,* del 28 de mayo de 1517, y por otra bula *Omnipotens Deus.*

e) *Los conventuales.* Por la misma bula *Omnipotens Deus* recibieron una confirmación de sus privilegios, en particular del derecho al uso de sus rentas y posesiones y el concedido por Sixto IV, el derecho a aceptar donativos testamentarios. De hecho, algunos conventos de conventuales pasaron entonces a los observantes; pero en general la Orden quedó ya definitivamente dividida en esta forma.

5 PRINCIPIO DE LA RAMA DE LOS CAPUCHINOS [4]. Apenas terminada la división entre los franciscanos *Observantes* y *Conventuales* se inició ya en 1525 esta segunda, que terminó con la formación de la tercera rama de los *Capuchinos*.

a) *Mateo Serafini de Bascio.* Fué el primero que manifestó claramente su ideal de restablecer por completo la Regla de San Francisco de Asís, así como también el hábito usado por él. Sin embargo, no fué él propiamente el fundador de los Capuchinos.

b) *Luis y Rafael de Fossombrone.* Ambos hermanos, movidos por un deseo semejante, en mayo de 1526 obtuvieron de Clemente VII el privilegio de dejar su convento franciscano y vivir en la soledad con el hábito primitivo. Al mismo tiempo se juntaron con Serafini de Bascio, si bien Luis de Fossombrone aparece siempre como el fundador y director del movimiento.

c) *Fundación de la nueva rama.* De hecho Luis de Fossombrone obtuvo en 1528 de Paulo III la bula *Religionis zelus,* en la que se les concedía llevar aquella vida de soledad, observar en todo su rigor la regla y llevar la Capucha, etc. Tal es el documento básico de la fundación de los Capuchinos.

d) *Aprobación y progreso rápido.* El nombre de *Capuchino* fué empleado por vez primera en un breve pontificio de 1535. La aprobación más solemne y expresiva tuvo lugar por la bula de Paulo III *Exponi nobis,* de 25 de agosto de 1536. De este modo la Orden de los Capuchinos pudo propagarse sin dificultades, por lo cual ya en 1535 existían en Italia 40 conventos de la Orden.

e) *Norma fundamental.* La que guió en la formación de esta nueva rama franciscana fué la observancia más estricta de la Regla de San Francisco, con expresa renuncia a las dispensas y privilegios. Por consiguiente, la pobreza más estricta fué su distintivo característico. Al mismo tiempo un género de vida riguroso: rezo del coro a

---

[4] *Sobre la Orden de los Capuchinos:* HEIMBUCHER, o. c., I, 724 y s.—BOVERIS, Z., *Annales ordinis Minorum Cap.,* 5 fols. Lugduni, 1632-737.—*Bullarium Ordinis Fratrum Minorum Cap.,* ed. a M. A TUGIO., 7 fols. Roma, 1740-52.—Continuación: vols. VIII-X, por P. DAMIANI. Innsbruck, 1883-84.—*Liber memorialis ordinis Fratrum Min. Scti. Francisci Cap.* (1528-928). Roma, 1928. En Anal. Ord. Cap., vol. 44, supplem.—PASTOR, trad. cast., X, 342 y s.; XI, 451 y s.—MONTE ROTONDO, G. M. DA, *Gli inizi dell'Ordine Capuccino e della provincia Romana.* Roma, 1910.—ALENÇON, U. DE, *Les origines des Frères Mineurs Capucins.* Gembloux, 1923.—CUTHBERT, *C., The Capuchins.* 2 vols. Londres, 1928.—MELCHOR DE POBLADURA, *Historia generalis fratrum Minorum Capuccinorum.* 3 vols. Roma, 1947-51.—MAURICIO DE BEGOÑA, *El alma de la seráfica reforma capuchina.* Madrid, 1947.

media noche, disciplinas, viajes a pie, hábito tosco y andar con los pies descalzos.

6. Graves tribulaciones de la nueva Orden. En poco tiempo cayeron sobre la nueva Orden de los Capuchinos tan graves tribulaciones, que precisamente el haber salido victoriosa de ellas es la mejor prueba de que era obra de Dios.

a) *Fallo de los fundadores.* La primera tribulación les vino de la guerra intensa y perseverante de parte de los observantes. Más aún. Su primer iniciador, Mateo de Bascio, abandonó la reforma en 1536 y volvió a los observantes con el objeto de entregarse a su ministerio favorito de predicador ambulante. Su fundador propiamente tal, Luis de Fossombrone, negó la obediencia al segundo Vicario general, elegido en 1535.

b) *Bernardino Ochino.* Puso a la nueva Orden en el borde del abismo. Elegido en 1538 como tercer Vicario general, se dejó llevar del aura popular como gran predicador, y apostató de la fe. Invitado en 1542 a responder de sí ante el tribunal de la Inquisición romana, escapó a Ginebra y se hizo calvinista, siendo desde entonces hasta su muerte (1565) uno de los corifeos del calvinismo.

c) *El Papa contra la Orden.* La reacción del Papa contra los Capuchinos fué tan grande, que había decidido disolver la nueva Orden. y solamente por las humildes súplicas de sus más destacados miembros y la intercesión de algunos Cardenales no realizó este propósito. Sin embargo, se prohibió a los Capuchinos el predicar, y sólo se les volvió a conceder después de la respuesta satisfactoria del nuevo general a 19 tesis que se le propusieron.

7. Rápido crecimiento y actividad fecunda. Pasada esta espantosa borrasca, la Orden de los Capuchinos se extendió rápidamente y desarrolló una actividad fecundísima.

a) *Consolidación definitiva.* A ello contribuyeron los nuevos Vicarios generales entre los años 1543 y 1600, todos ellos hombres de grandes prendas y gran espíritu. En 1577 levantó Gregorio XIII la prohibición de extenderse fuera de Italia. Paulo V, por la bula *Alias felicis recordationis,* de 23 de enero de 1619, libró a los Capuchinos de la dependencia que conservaban de los Conventuales, elevándola con esto a una *Orden independiente,* con general propio.

b) *Actividad extraordinaria.* Los Capuchinos se multiplicaron rápidamente. Desde 1575 habían entrado en Alemania y constituían uno de los instrumentos más eficaces de la verdadera reforma. Al mismo tiempo se propagaba en Francia, España, y todo el centro de

Europa. Baste saber que en 1625 poseía 1.192 conventos y contaba unos 17.000 miembros.

8. Diversos grupos entre los observantes. Mientras los Capuchinos obtuvieron la independencia de los conventuales en 1619, quedaron dentro de la Observancia varias ramas, que formaron grupos casi independientes. Tales eran:

a) *Alcantarinos: Minoritas de la más estrecha observancia.* Los fundó San Pedro de Alcántara († 1562) el año 1540 y llevaban una vida austerísima. Se abstenían de carne, pescado, huevos, vinos; iban descalzos y practicaban durísima penitencia. San Pedro mismo es designado como *Prodigio de penitencia.* Pío IV aprobó en 1562 esta Reforma, que se extendió mucho en España, Portugal, Nápoles, América y en el Japón.

b) *Reformados observantes.* Esta rama tiene su origen en el convento de recogidos o solitarios, establecido en *Fonte Colombo,* en el valle de Ricti, que adquirió especial renombre por los españoles *Esteban Molina* y *Martín de Guzmán* desde el año 1525. El Papa Clemente VII les concedió a los *Riformati* su especial protección; pero sólo desde 1578 con Gregorio XIII iniciaron su verdadero desarrollo. Rápidamente se les juntaron muchos conventos; a fines del siglo XVI rebasaron los límites de Italia y se extendieron en Austria, Alemania y América. En 1639 contaba 25 provincias.

c) *Recoletos.* Tienen su origen en la casa de observantes recogidos y solitarios, fundada en 1592 en Nevers por *Francisco Doziech.* A ésta se juntaron otras casas semejantes, que llevaban una vida de gran estrechez y observancia; a sus miembros se los llamó *recoletos o recogidos,* para evitar el de *reformados,* con que se designaba a los calvinistas. Rápidamente crecieron las «custodias» y casas en Francia, Canadá y en otras partes. Hacia el año 1700 contaban unos 30.000 miembros.

d) *Las cuatro ramas observantes.* Estas tres Reformas o ramas franciscanas, unidas a la de los que formaban el grupo central de los *Observantes* propiamente tales, constituyeron las cuatro ramas llamadas Observantes, que se unieron en 1897 en lo que hoy día se llama Orden de los Hermanos Menores franciscanos.

9. Religiosas franciscanas o clarisas. Las religiosas franciscanas, en medio de la considerable extensión que alcanzaron, experimentaron algunas divisiones, debido a las varias Reglas que se fueron formando a lo largo del siglo XIII.

a) *Regla de Nicolás III* (1277-80) (Juan Gaetano Corsini). Este

Papa redactó una nueva regla, más acomodada al sexo femenino, de las religiosas franciscanas, la cual tuvo una aceptación bastante general, sobre todo en Italia y España.

b) *Las Coletas.* Constituyen una Reforma de las franciscanas, realizada en el siglo XV por Santa Coleta (de Nicoletta). En 1406 recibió del Papa Luna el hábito de Clarisa y poco después inició la reforma, que tendía a volver a la primitiva observancia. A su muerte, ocurrida en 1447, se le habían juntado 17 conventos, algunos en España. Más aún. Algunos conventos de varones se juntaron a esta Reforma. Actualmente existen unos 70 conventos.

c) *Clarisas Capuchinas.* Constituyen una nueva forma de las franciscanas. Fueron organizadas en 1538 por la Venerable Lorenza Longo en Nápoles. Se extendieron rápidamente y San Carlos Borromeo las introdujo en Milán. En 1606 entraron en París y poco después en España (1649), en Alemania y en otros territorios. Su confirmación tuvo lugar en 1600 por Clemente VIII. Prestaron excelentes servicios en la educación de las niñas. En España las introdujo Sor Angela Margarita Serafina. Diversas Congregaciones de Terciarias franciscanas tomaron la regla de las Capuchinas.

d) *Otras Reformas.* Como tales deben ser consideradas: las *Clarisas de la estrecha observancia,* en Italia y otros territorios; las *Alcantarinas,* que juntaron la regla de las Clarisas con la de San Pedro de Alcántara. Por esto se llamaron también *Franciscanas Descalzas.*

III. Edad Moderna: 1648-1955

UNION Y ESTADO ACTUAL DE LOS FRANCISCANOS [5]

Una vez realizadas las divisiones entre los franciscanos observantes, Conventuales y Capuchinos, y a su vez formadas las cuatro ramas de los observantes (Observantes, Recoletos, Reformados y Descalzos o Alcantarinos), siguieron en esta forma hasta fines del siglo XIX.

a) *Distinciones entre las cuatro ramas de los observantes.* Poseían un Ministro general común, que alternativamente era observante o reformado. Además: los Recoletos y Alcantarinos juntos tenían un procurador general; los Observantes otro y los Reformados

---

[5] *Unificación y estado actual:* Véanse las *Historias generales* y en particular: Heimbucher, o. c., I, p. 723 y s.

un tercero. En la misma forma tenían un secretario y un postulador de causas. Por otra parte se diferenciaban en los estatutos, hábito, costumbres (ayunos, etc.).

b) *Unificación de León XIII en 1897.* En 1895 nombró León XIII una comisión para el efecto, la cual redactó nuevas Constituciones, y por medio de la Constitución *Felicitate quadam,* del 4 de octubre de 1897, realizó la unión deseada. Según ella, las cuatro ramas (Observantes, Reformados, Recoletos y Descalzos o Alcantarinos) forman una sola Orden, *la Orden de los Hermanos Menores franciscanos,* que debe ser en adelante enteramente uniforme en hábito y en todo.

c) *Ultimas disposiciones.* El primer Ministro General de las cuatro ramas unificadas fué Luis Laner, a quien siguió en 1903 Dionisio Schuler. Mas como el título de Hermanos Menores Franciscanos conviene asimismo a los Conventuales y Capuchinos, Pío X dispuso en 1909 que, para diferenciarse de ellos, en los documentos oficiales se ponga el título entero: *Orden de los Hermanos Menores Franciscanos de la Unión Leonina.*

BERNARDINO LLORCA, S. J.

Salamanca, 18 de enero 1955.

Notas, Textos y Comentarios

La interpretación Mariológica del Protoevangelio estudiada por el P. Tiburcio Gallus, S. J.

Quizá el título no responda adecuadamente al contenido de estas notas. Se trata de una obra magnífica publicada por el P. TIBURCIO GALLUS *, en la que estudia con extraordinaria erudición la interpretación del Protoevangelio según se desprende de los escritos de cuantos han hablado sobre este tema.

Dos tomos tiene esta obra, el segundo de los cuales se divide en dos partes. El primero lo conocen ya nuestros lectores, pues de él hicimos una reseña en esta misma Revista (1951, pp. 95-96), y estudia la interpretación mariológica de Gen 3, 15 en los Padres, escritores eclesiásticos, teólogos y exegetas hasta el Concilio Tridentino. Este primer tomo fué la tesis doctoral defendida por el autor en la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma. La tesis tenía ya un valor de importancia por la extensión y universalidad de los autores consultados y expuestos, de suerte que nos ofrecía una mirada de conjunto de la tradición antigua y medieval de la Iglesia.

El trabajo que suponía semejante estudio se vió premiado con los elogios que de él hicieron cuantos lo trataron en diversas recensiones. Ya al publicarlo prometía el autor proseguir la comenzada labor investigando en los escritores posteriores. Y de este estudio han salido los dos volúmenes que forman el segundo tomo de la obra: la tradición posttridentina. Con mucho acierto ha dividido el P. Gallus materia tan extensa en dos tomos o partes, que en realidad podrían haber sido verdaderos libros distintos, pues así lo exigiría la calidad de los

---

* TIBURTIUS GALLUS, S. J., *Interpretatio Mariologica Protoevangelii usque ad definitionem dogmaticam Immaculatae Conceptionis.*—Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1953-1954: pars prior XV-286 pág.; pars posterior XLII-383 pág.

autores estudiados. Porque la primera parte comprende la edad de oro de la exégesis y teología católica, desde el Concilio Tridentino hasta 1660. Los autores son todos de primera talla y de merecido renombre y autoridad. Por el contrario, la parte segunda coincide con una época de triste decadencia, con un cielo oscuro en el que apenas descuellan astros luminosos de primera magnitud. Esta época comienza en 1661 y se extiende hasta la definición dogmática de la Inmaculada en 1854. Dos siglos completos, que evidentemente tienen un valor muy relativo para la tradición si se comparan con la exuberancia del siglo anterior y con el hecho de que cuenta ya por delante diecisiete siglos de cristianismo y de arraigada tradición católica.

* * *

Parte Primera. *Edad de oro de la exégesis católica, desde el Concilio Tridentino (1545) hasta el año 1660.* Dos secciones abarca este período, que espontáneamente brotan al estudiar los autores: desde el Concilio de Trento hasta la edición Clementina de la Biblia (1592); y desde esta fecha hasta las traducciones de la Biblia Máxima (1660), que de hecho parece cerrar la edad de oro de la exegética posttridentina.

Minucioso el P. Gallus en sus cosas no quiere dejar pasar punto alguno sin su debida aclaración y comienza por una breve historia de la traducción Vulgata de la Biblia en el siglo XVI. Luego desfilan delante del lector 48 escritores, de los cuales 10 son protestantes. La característica de este período es la influencia que los textos bíblicos ejercen sobre los intérpretes. Observa el P. Gallus que las ediciones de la Biblia de este período suelen notar en el margen: «Ipse»-«ipsum»; «Semen Jesus promittitur. Salvator. Evangelium». «Semen mulieris sunt Christus et sui secuaces». «Ipsum scilicet semen. Nam Haebraeum habet HU, Ipse et ipsum, et non HI, Ipsa Hieron».

Estas llamadas marginales centraron la controversia en el ipse-ipsa-ipsum, y no pocos de los exegetas no reparan ya más en los versos precedentes ni subsiguientes, ni en el mismo verso 15a (inimicitias ponam inter te et mulieren). No es, pues, de maravillar que dieran una interpretación cristológica al protoevangelio. Sin embargo, todavía de los 38 católicos examinados, 21 reconocen la interpretación mariológica; y S. Pedro Canisio advierte expresamente que el sentido mariológico se desprende del v. 15a (inimicitias ponam inter te et mulierem), más que del 15c (ipsa conteret caput tuum). Otros 14, de los 21 católicos que reconocen sentido mariológico, se apoyan en este versículo 15a.

La sección segunda examina 136 autores, de los que 22 son acatólicos; quedan, pues, 114 católicos, de los cuales 103 (90 %) reco-

nocen sentido mariológico al protoevangelio y, en su mayor parte (83 de los 103), se apoyan en el v. 15a.

Con estas dos secciones y el estudio de ellas se puede resumir la doctrina católica y protestante de la edad de oro de la exegética. Como la lección «ipse» movió a los anteclementinos a comentar el Protoevangelio de un modo incompleto, es decir, en un sentido unilateral cristológico; así el «ipsa» clementino indujo a los siguientes intérpretes a dar un sentido mariológico también al v. 15c. Aquí erraron al exagerar la autoridad del consentimiento patrístico, que suponían leían «ipsa». Pero ese error no era más que material o filológico. Teológicamente ya admitían y sostenían que la cabeza de la serpiente la había aplastado María por medio de su Hijo; es decir, que el debelador de la serpiente había sido directamente Cristo y ella en cuanto tuvo parte secundaria en la obra de la redención.

La diferencia, en este punto, entre los católicos y los protestantes está en el exclusivismo con que éstos quieren referir únicamente a Cristo la victoria sobre la serpiente, descartando por completo toda parte que pudiera concederse a la Virgen. Los católicos, por el contrario, conceden a la Virgen en virtud de la divina maternidad (v. 15a + b) una participación en la victoria sobre la serpiente, participación que no excluye, sino que exige, la principalidad y, usando térmicos escolásticos, perseidad de Cristo en este triunfo.

Es gran mérito del P. Gallus haber hecho resaltar la verdadera posición de los católicos en esta cuestión, sus exageraciones y sus aciertos. Dos eran en realidad las doctrinas debatidas: la Concepción Inmaculada de María y la corredención, como hoy técnicamente la designamos. Los Protestantes, negándolas ambas, insistían en la ilegitimidad de la lectura «ipsa conteret» en lugar de «Ipse». Los católicos, o admitiendo ambas doctrinas, o insistiendo solamente en la de la Inmaculada, insistían exageradamente en la lectura «ipsa» refutando sin verdadera fuerza los argumentos filológicos de los Protestantes; algunos, no obstante, ya advertían la debilidad de esta posición y preferían abandonar el v. 15c para sacar el argumento del 15a.

Por su parte, tampoco los Novadores, a pesar de su buena argumentación filológica, conservaban la serenidad y justa moderación científica. Suponían que la Vulgata clementina había fijado el «ipsa» por prejuicios mariológicos; por lo cual ellos pretendían excluir a María de todo el v. 15, aun del 15a.

Así que la falacia protestante consiste en una mala interpretación del texto apoyados en una buena lectura. En efecto, leyendo muy bien «ipse», suponen falsamente que tanto el v. 14 cuanto el 15 íntegro tiene un sentido metafórico, exceptuando la palabra «mulierem», la cual lo tiene propio y se refiere exclusivamente a Eva. Solamente así se puede excluir a la Virgen de este pasaje. Pero la incongruencia es evidente. Porque si todo el pasaje (v. 14-15) es metafórico, también

lo ha de ser (o a lo menos lo ha de poder ser) la mencionada palabra, y en este caso la mujer no será exclusivamente Eva, sino que también puede ser la Virgen María. De este modo los católicos, a pesar de admitir una mala lectura en el «ipsa», tenían razón en interpretar el v. 15a en sentido mariológico inclusivo.

De toda esta controversia saca el P. Gallus las siguientes conclusiones:

a) La edad de oro de la exégesis católica explica el Protoevangelio en un sentido preferentemente cristológico-mariológico.

b) «Semen mulieris» en un sentido *casi* exclusivo para los católicos, *enteramente* exclusivo para los Luteranos, es sólo Cristo; los calvinistas ven al linaje humano triunfador de la serpiente.

c) «Mulier», la mujer es para los católicos Eva o la Iglesia, pero principalmente María. Para los novadores es Eva, o el linaje femenino, o aun Adán y toda la humanidad.

d) Los datos estadísticos dan los siguientes números y proporciones:

1) Se han examinado en esta parte 184 intérpretes, de los que pertenecen a los católicos 152.

2) De estos católicos 121 (82 %) exponen el Protoevangelio en sentido mariológico; los demás no niegan este sentido, pero o exponen el v. 15 en un sentido meramente filológico, o inadecuado, adaptándolo a Cristo. Esto ocurre principalmente en el período anteclementino.

3) De los 125 intérpretes mariólogos 97 (77 %) deducen el sentido mariológico del v. 15a (inimicitias ponam inter te et mulierem).

e) Ni un solo autor católico de esta edad de oro excluye positivamente a la Virgen de la interpretación del Protoevangelio. Por el contrario, los Protestantes, exceptuados muy pocos, la excluyen perpetuamente.

f) Los intérpretes católicos no fundan el sentido mariológico en el «Ipsa», sino en las palabras precedentes 15a. La fijación de la palabra «ipsa» en la edición clementina, les hace extender el sentido mariológico al v. 15b (semen tuum et semen illius).

PARTE SEGUNDA.—*Desde el año 1661 hasta la definición dogmática de la Inmaculada Concepción (1954).* En cuatro secciones se divide esta larga época, cuya numeración continuada de la anterior parte, va de la tercera a la sexta.

La tercera sección comienza en el año 1661 y discurre casi por un siglo hasta llegar a los enciclopedistas (1752). De ella se estudian 141 autores, de los que son protestantes 27. Es un 85 % (98 de los 114) de los católicos los que admiten el sentido mariológico, a los que hay que añadir cinco novadores. Los demás católicos no toman una posición exclusiva, sino que o tratan muy someramente el Protoevan-

gelio, o lo refieren simplemente a Cristo. Es probable que Nicolás l'Herminier excluya positivamente una interpretación mariana.

Examinando un poco las posiciones exegéticas, aparece que el 70 % de las interpretaciones mariológicas se apoyan en el v. 15a, y de allí pasan fácilmente al v. 15c, que en la Vulgata leen «ipsa». Gran parte de esos católicos saben que es mejor la lectura Ipse, sin embargo, prefieren atenerse a la fijación clementina. Por lo demás, mientras todos los luteranos y gran parte de los católicos refieren a solo Cristo el «semen mulieris», los calvinistas continúan prefiriendo un sentido metafórico más universal refiriéndolo a todo el linaje humano.

Sección cuarta: *1753-1809*. La decadencia científica de este período no puede menos de traslucirse en la exégesis y la teología. Los representantes de ambos lados, católicos y protestantes, son muy inferiores en número y calidad a los de siglos anteriores. De todos modos se pasa revista a 62 escritores, 12 de ellos no católicos. Casi todos los 50 católicos (exactamente 41) propugnan una interpretación mariológica, contentándose los demás con una exposición filológica o tan somera que no llegan a examinar el v. 15a. En este v. se apoyan el 60 % de los católicos que dan interpretación mariana al Protoevangelio. Además, la mayor parte de los católicos sigue (o por lo menos no rechaza) la lectura «ipse», a pesar de la edición clementina. Entre ellos hay que notar a De Rossi tan erudito en códices bíblicos.

Más avanzados los protestantes racionalistas, a partir de 1775 niegan todo sentido mesiánico al Protoevangelio.

Sección Quinta: *Desde 1820 a 1854*. Durante un decenio (1810-1820) no aparece nada que pueda interesar al objeto de esta obra, según advierte el P. Gallus. En 1820 se vislumbra ya una especie de preparación a la definición dogmática, y que más adelante, por impulso de Pío IX, será eficaz hasta llevar a la definición.

Esto ha movido al P. Gallus a distinguir tres capítulos: las obras exegéticas y teológicas de esta época; los votos sobre la definición de la doctrina acerca de la Concepción Inmaculada de María; las respuestas sobre esta misma cuestión.

Los teólogos y exegetas son 41 (10 Protestantes). La mayor parte de ellos se hacen eco de la controversia sobre el «ipse-ipsa». El 74 % de los católicos exponen un sentido mariano apoyado en el v. 15 a + b. Los demás no excluyen, sino que prescinden del sentido mariológico y exponen únicamente el cristológico. La posición protestante es definida en un sentido colectivo-moral, que no se refiere explícitamente a Cristo.

Los votos y respuestas se refieren a 122 autores; y solamente dos Obispos excluyen la interpretación mariológica. Por lo general, el sentido mariológico se toca brevemente en fórmulas generales; no faltan,

sin embargo, buenas argumentaciones en favor de este sentido. Casi la mitad de estos autores alegan el Protoevangelio en general, sin pararse en la determinación de la lectura «ipsa conteret». Es de advertir que 102 de los 122 votos son de Obispos.

En resumen: 163 son los autores mencionados en esta quinta sección, y el 95 % (146 de los 153 católicos) de los católicos admite el sentido mariológico.

Sección Sexta: *Bula de Pío IX Ineffabilis Deus.* El documento pontificio tiene una importancia excepcional en la materia inmaculista, y por lo mismo no puede ser preterido al estudiar la interpretación mariológica posible del Protoevangelio, si de él se habla en dicha Bula. En realidad Pío IX menciona Gen 3, 15; por tanto, el P. Gallus estudiará en qué sentido el Papa puede fijar o dar una interpretación en este documento.

Con mucho acierto ha tomado el agua de un poco más arriba, y se ha fijado en cuanto pueda dar luz sobre este particular. Pío IX había nombrado una comisión encargada de estudiar el proyecto de definición dogmática. Las actas de esta Comisión se han publicado y de ellas saca el P. Gallus cuanto le interesa para su tema. Esto da materia para el capítulo primero. En su segundo capítulo transcribe el A. los diversos esquemas redactados para la bula definitoria y las variaciones con que va apreciándose el argumento sacado del Protoevangelio. Por último, el capítulo tercero se dedica al documento definitivo leído por Pío IX en la proclamación solemne del dogma de la Inmaculada.

Los testimonios aducidos en esta sección sexta, y el análisis de la bula *Ineffabilis Deus,* demuestran que el Protoevangelio tiene un sentido mariano, que como tal lo ha recibido la tradición; pero no se concreta mucho en las palabras del Gen 3, 15 en que se apoya esta interpretación. Generalmente se toma en su conjunto el v. 15a + b prescindiendo de 15c (ipsa conteret caput tuum). Por su parte, el Sumo Pontífice menciona en globo «Patres Ecclesiaeque Scriptores», sin concretar ni mencionar uno solo de ellos. Sin embargo, como quiera que por diez veces en el documento los menciona, es menester admitir que se refiere a una argumentación que suponga, no precisamente unanimidad, sino un número notable de Padres y una tradición constante en la época postpatrística. Además del modo de expresarse de la bula se desprende que es diferente la manera de estar incluído el sentido mariológico en el Protoevangelio y en otros textos acomodaticios. Asimismo no se determina con la misma claridad el sentido mariológico que el cristológico del Protoevangelio; con todo, así como Cristo se ve allí designado en el sentido literal, parece que también así ha de verse a la Virgen. Pero la bula no determina si este sentido literal es el llamado «plenior» o el simplemente literal, ni si ha de tomarse en sentido literal propio o figurado. En esto

deja la bula a los exegetas campo abierto a las investigaciones y discusiones. Por último, es cierto que la Bula no saca argumento alguno de la lección «ipsa», sin embargo, repetidas veces dice o insinúa que la Virgen «immaculato suo pede caput serpentis contrivit». Pero es de notar que esto lo saca la bula de las «ipsissimis inimicitiis» que juntamente con Cristo se establecieron entre ella y el demonio o la serpiente. Así la bula legitima el sentido mariológico expresado por tantos siglos con la fórmula «ipsa conteret», no dando valor a una lectura en sentido filológico, sino en el contexto teológico.

La síntesis general de esta segunda parte del volumen segundo se puede reducir a estas conclusiones:

a) Se han examinado 390 autores, de los que descontando 52 acatólicos, quedan 338 testimonios dignos de atención. Un 88 % entiende el Protoevangelio en sentido mariológico.

b) En la interpretación mariológica se observa una evolución tanto en los Protestantes como en los católicos. Los Luteranos, que desde el siglo XVI defendían fuertemente contra los Calvinistas el sentido cristológico, a fines del siglo XVIII van declinando al sentido colectivo-moral, hasta que lo abrazan por completo. Con el racionalismo del siglo XIX abandonan ya el sentido cristológico y lo excluyen positivamente. La razón de este último paso tan decisivo estriba en un principio hermenéutico: hay que conservar en un mismo pasaje el mismo sentido para todos los términos. Si, pues, el «semen» de la serpiente tiene un sentido colectivo, también lo ha de tener «mulier» y el «semen mulieris»; por lo cual no es lícito conceder al «semen mulieris» un sentido particular o individual, cual es el que lo aplica a Cristo.

Los católicos también experimentaron evolución en sus argumentos. Pero la evolución no es tanto doctrinal de fondo, cuando material de forma. En el fondo siempre vieron una referencia mariológica en el Protoevangelio; pero unas veces lo deducían del «ipsa», otras de «mulier» y otras de «semen mulieris». Los estudios y precisaciones sobre el texto hebreo fueron desviando de la argumentación el v. 15c (ipsa conteret caput tuum) a medida que se fijaba el «ipse». Con ello se determinaba el camino recto, que es el v. 15a, o 15a + b; hasta que cristalizó en el sentido teológico perfecto del v. 15 íntegro insistiendo en el antagonismo de María y la serpiente, basado en las prenunciadas enemistades. Así se llega a prescindir de lo que había sido en un principio objeto especial de controversia, el ipse-ipsa, y se centra toda la atención en las enemistades. De donde resulta que, omitiendo una controversia filológica, se da a la lección menos correcta, «ipsa», un sentido mariológico más perfecto y lleno que el que se le diera cuando se insistía en su estructura gramatical o filológica.

CONCLUSIÓN DE TODA LA OBRA. Con razón al llegar a este punto exclama, como satisfecho, el P. Gallus: «Ingens est materia in duobus nostris voluminibus congesta» (p. 323). Para resumir esta ingente labor distingue dos elementos: material y formal.

1. *Síntesis material.* En conjunto, los autores examinados son 574; si descontamos 84 protestantes, quedan 490 católicos. Estos o estudian el Gen 3, 15 detenidamente o bien tan sólo discuten las razones filológicas para establecer el texto; algunos no se paran en la exégesis y pasan por alto el v. 15a. De aquí que son 425 (86 %) los que dan al protoevangelio el sentido mariológico. Es muy raro hallar entre los católicos alguno que en 15a vea en la «mujer» solamente a Eva y no a María. La mayor parte de los autores, que admiten el sentido mariano, lo deducen del v. 15a + b, no del 15c (ipsa conteret caput tuum).

Una clasificación de las obras examinadas da el siguiente esquema:

a) exegéticas ...	151 católicas,	75 no católicas;	en total,	226 obras.
b) teológicas ...	195 católicas,	9 no católicas;	en total,	204 obras.
c) mariológicas .	23 católicas,	— no católicas;	en total,	23 obras.
d) homiléticas .	5 católicas,	— no católicas;	en total,	5 obras.
e) votos	122 católicas,	— no católicas;	en total,	122 obras.
Suma ...	496 católicas,	84 no católicas;	en total	580, obras.

Esta clasificación es de importancia, porque es evidente que varía mucho el valor del testimonio según sea teológico, homilético, exegético, etc. El lector comprende con este esquema que los testimonios examinados son de peso y no meros divulgadores o predicadores, que fácilmente se dejan llevar del fervor o entusiasmo del momento.

Si del carácter de las obras pasamos a la calidad de las personas, que han desfilado por este libro, las que han sido registradas en sus páginas son:

a) Sumos Pontífices 1, admiten el sentido mariológico 1 (Pío IX); 100 0/00.

b) Patriarcas 2, admiten el sentido mariológico 2; 100 %.

c) Cardenales 11, admiten el sentido mariológico 9; 81,8 %.

d) Arzobispos 29, admiten el sentido mariológico 25; 86,2 %.

e) Obispos 94, admiten el sentido mariológico 90; 95,7 %.

f) Doctores de la I. 3, admiten el sentido mariológico 3; 100 %.

g) Clero secular 101, admiten el sentido mariológico 74; 73,2 %.

h) Religiosos 272, admiten el sentido mariológico 237; 87,1 %.

1) Agustinos 15, admiten el sentido mariológico *11; 73,3* %.

2) Benedictinos 26, admiten el sentido mariológico *20; 76,9* %.

3) Carmelitas 13, admiten el sentido mariológico *11; 84,6* %.

4) Dominicos 21, admiten el sentido mariológico *17; 80,9* %.

5) *Franciscanos* [1] *62,* admiten el sentido mariológico *59; 95,2* %.
6) *Jesuitas 113,* admiten el sentido mariológico *99; 87,6* %.
7) *Otras Ordenes* [2] *22,* admiten el sentido mariológico *20; 90,9* %.
i) No católicos 85, admiten el sentido mariológico 8; 9,4.

2. *Síntesis formal.* La controversia protestante hizo examinar filológicamente el Gen 3, 15, y los exegetas católicos sabían perfectamente que había que leer «ipse» y no «ipsa»; sin embargo, la mitad de los intérpretes admiten el sentido mariológico apoyados en 15a + b, y muchos en solo 15a. La edición clementina alteró el estado de la cuestión, pues al elegir la forma femenina «ipsa» indujo a los exegetas a creer que había que defender a toda costa dicha forma. Y así lo hicieron; si bien no se apoyaron en razones filológicas, sino extrínsecas: el uso de los Santos Padres (Ambrosio, Agustín, Gregorio...); el uso de la Iglesia durante muchísimo tiempo; la lectura de Filón, según Rufino; algunos ejemplares de los LXX; la Clementina misma, etc. Buscaron también algunas razones intrínsecas, aunque resultaron bastante débiles. Poco a poco, con la decadencia científica, se fueron olvidando las razones polémicas y permaneció ya casi sin discusión el «ipsa». Ya a mediados del S. XVIII se prescindía prácticamente del v. 15c (ipsa) y todo el sentido mariológico se basó en 15a. La Bula *Ineffabilia Deus* declaró auténticamente el sentido mariológico tradicional del Protoevangelio.

Termina el P. Gallus exponiendo los problemas exegéticos que se plantearon en la época y por los autores por él estudiados, y las soluciones que propusieron. Esos problemas fueron:

a) *Problemas filológicos* sobre las palabras hebreas correspondientes al *conteret, ipsa-ipsum-ipse.*

b) *Problemas exegéticos* sobre: 1) el sentido literal de la «mujer» (¿es Eva, María, las dos, la mujer en general?). 2) el sentido literal de «semen mulieris» (¿Cristo individual, Cristo colectivo, el linaje humano?, es decir ¿sentido mesiánico o no?). 3) los vv. 14-15 (¿tienen sentido propio o figurado?, es decir, ¿Dios habla a la serpiente-animal, o a la serpiente-demonio?).

* * *

Tal es el contenido del libro del P. Gallus. Por la recensión se echa de ver que no es exagerada la ponderación del propio autor cuan-

---

[1] Incluídos Menores conventuales y Capuchinos.
[2] Son: Barnabitas 4, Mínimos 4, Teatinos 3, Jerónimos 2, Cistercienses 2, Oratorianos 2; y 1 de Somasca, Camaldulense, Ministro de los enfermos, Redentorista, y un Monje de Orden indeterminada.

do le llama «ingens». Trabajo enorme representa la búsqueda, de lectura, análisis y extracto de 574 autores, a veces difusos. Pero puede tener el P. Gallus la satisfacción de haber prestado a los teólogos y exegetas una magnífica obra que les servirá inmensamente; porque todos agradecerán la facilidad que con ella se les brinda de poder analizar por sí mismos la tradición de una exegesis tan discutida como interesante.

Como advierte el autor, la lectura de este libro, en que se van sucediendo ininterrumpidamente los testimonios, está llena de vida y le da al lector la sensación de una presencia vital. Ocurre con los testimonios lo que con los films cinematográficos. Si tomamos en nuestras manos la película y examinamos uno a uno los diminutos diapositivos, vemos una yustaposición de escenas casi idénticas. Pero si colocamos la cinta en la máquina y la proyectamos rápidamente sobre la pantalla, aquellos personajes inertes, aquellas escenas que nos parecían iguales y monótonas, van cobrando movimiento y nos presentan el desarrollo de un tema repleto de vida.

Ha tenido el P. Gallus la habilidad de saber proponer con extraordinaria claridad y orden cronológico la sucesión de las épocas que interesaron e interesan para el estudio de Gen 3,15; y ha presentado con objetividad los diversos testimonios, con sus correspondientes síntesis y conclusiones. En éstas, el elemento personal o apriorístico parece que no exista; se evita asimismo en ellas la difusión y prolijidad, con lo que deja la sensación agradable de un trabajo maduro, serio y científico.

No hay duda de que habrá incurrido en alguna omisión. Nos consta que buscó el P. Gallus ciertos libros, que no pudo encontrar en las bibliotecas romanas, ni le fué fácil dar con ellos en otras partes. También algunos hipercríticos desearían tal vez el uso de manuscritos inéditos. Ciertamente que sería un trabajo más completo si con ellos se enriqueciera la obra, pero creemos que lo publicado ha sido siempre (máxime en el período postridentino) lo que se ha considerado de valor. No cabe decir lo mismo sobre los escritos medievales, en los que la falta de imprenta no permitió una tan extensa divulgación. De todas maneras con esta laguna, queda campo de investigación para otros estudiosos y aun para el mismo P. Gallus. Esperamos ahora el trabajo que promete sobre los problemas planteados en la época que ha examinado.

Si no hubieran existido los recientes documentos Pontificios sobre el Protoevangelio y sus sentidos mariológicos, creemos que esta magna obra del P. Gallus habría sido lo suficiente para poner en claro el valor que del Gen 3, 15 pueden sacar los mariólogos, y refutar las impugnaciones más recientes contra este sentido mariológico.

FRANCISCO DE P. SOLÁ S. J.

Una palabra más sobre el derecho de María a la Inmortalidad

El año pasado publicamos en esta revista, en el número extraordinario dedicado a la Inmaculada, un artículo titulado «El privilegio de la Inmaculada Concepción de María, ¿«exige» su inmortalidad?» [1] No pretendíamos negar a la Virgen María este derecho a la inmortalidad, demostrando que no tuvo este derecho. Sólo intentábamos examinar los argumentos que se daban para probar este derecho, apoyándose en su privilegio de ser Inmaculada. Como quiera que el benemérito Padre Kloppenburg, O. F. M., hacía poco había publicado un escrito de más de 216 páginas, su tesis «ad lauream» en el Ateneo Antonianum de Roma, para probar este derecho de María a la inmortalidad [2], quisimos examinar despacio la fuerza de estos argumentos. Es de advertir que el mencionado Padre admite la muerte real de María. El enunciado de su tesis se destacaba en su conclusión final:

«Semper retineas Deiparam Virginem non invite contraxisse necessitatem-moriendi sed habuisse possibilitatem-non-moriendi seu donum immortalitatis minoris (et non solum ius ad tale donum) et habuisse ius ad impossibilitatem-moriendi, seu ad donum immortalitatis maioris quae sanctis promittitur post finalem resurrectionem» [3].

De este derecho a la imposibilidad de morir después de la Asunción no hay cuestión: es evidente. Se trata de si durante su vida tuvo este *derecho* a la posibilidad de no morir, al cual, con todo, renunció, según afirma el P. Kloppenburg, el día de la Anunciación, cuando recibió la embajada del ángel y pronunció el *fiat* de la Encarnación [4]. Examinamos, pues, allí los argumentos que presenta dicho Padre para probar este derecho de María. Que renunció a este derecho el día de

---

[1] EstEcl 28 (1954) 581-602.

[2] Bonaventura Kloppenburg, O. F. M., *De relatione inter peccatum et mortem.*—Librería «Orbis Catholicus, Romae, 1951, pp. XIX-216.

[3] O. c., p. 205.

[4] O. c., p. 188.

la Encarnación, no lo prueba el P. Kloppenburg, y no pasa de una simple suposición.

Nos ha maravillado la importancia que ha dado el P. Kloppenburg a nuestro artículo, al que ha querido contestar en una nota en «Ephemerides Mariologicae» [5]. Examinemos ahora su réplica. Destacamos en ella los siguientes párrafos de su principal intento:

«Llevado por la *falsa suposición* [subrayamos nosotros] de que había escrito un libro «para probar» que la muerte tiene un nexo necesario con el pecado original originado y que Dios no podría imponer a María la ley de la muerte, el P. Quera descubrió que los dos argumentos principales (el testimonio de San Agustín y el segundo canon de Orange II) no prueban lo que yo «quería» demostrar...

»Con todo, carísimo Padre, jamás pasó por mi mente decir que San Agustín enseñó semejante doctrina respecto de María Santísima. Nunca en parte alguna dije o escribí tal afirmación. Jamás albergué ni siquiera la esperanza de encontrar en las obras del Santo Obispo de Hipona solución tan clara para un problema en que él nunca pensó, por el mero hecho de haber surgido un milenio después. Lo que investigué fué una cuestión general y antroplógica del nexo entre el pecado y la muerte. Sólo y nada más que esto. Busqué en las obras de este genial representante del pensamiento cristiano de principio del siglo V la solución que dió a un problema de antropología general y no de mariología en particular. Y aquí la doctrina del Santo es diáfana: No una u otra vez, centenares de veces él sostiene, repite e insiste en que Dios sería injusto si impusiese la necesidad de padecer y morir a un hijo inocente de Adán prevaricador; que la muerte del cuerpo no puede ser transmitida sin una previa transmisión de la muerte del alma (pecado original); que el mero hecho de estar alguien sujeto contra su voluntad a la necesidad de morir es un argumento cierto para afirmar que también contrajo el pecado original; que, en suma, existe un nexo necesario, causal y universal entre la muerte y el pecado original originado...

»Lo que dice San Agustín vale también para el segundo canon Arausicano. También aquí encontré sólo una tesis general de antropología y no una enseñanza particular de mariología» [6].

Y con todo, el buen P. Kloppenburg, de este principio general de antropología, saca su consecuencia para la mariología. Precisamente, a mi parecer, aquí está el fallo: en que no fluye la consecuencia. Ya que en mi artículo anterior no supe expresarme, por lo visto, con bastante claridad, vamos a ver si lo logro esta vez.

---

[5] EphMar 5 (1955) 211-226.
[6] EphMar 214-216.

Doctrina de San Agustín

Como decíamos en nuestro artículo anterior, los pelagianos, con quienes tuvo que contender San Agustín, negaban el pecado original. Establecían el principio de que «el pecado de Adán le dañó solamente a él y no al linaje humano». Las miserias que padecemos y la misma muerte son meramente naturales, como lo eran para él antes del pecado. Al argüirles con el precepto impuesto a nuestros primeros padres de que no comieran del árbol de la ciencia del bien y del mal y la amenaza: «In quocumque enim die comederis ex eo morte morieris» (Gen 2, 17), contestaban que se trataba de la muerte del alma. Si uno les instaba con las palabras siguientes del cumplimiento de la amenaza después del pecado: «Pulvis es et in pulverem reverteris» (3, 19), y aquellas de San Pablo: «Corpus quidem mortuum est propter peccatum» (Rom 8, 10), se escurrían diciendo que se trata aquí de las muertes prematuras y violentas, consecuencia de las calamidades que se agravaron por el pecado. Y estos y otros errores que defendían estos herejes procuró San Agustín que fuesen condenados en los cánones del Concilio XVI de Cartago, aprobados por el Papa Zósimo [7].

Tal vez por esta condenación de las doctrinas pelagianas, Julián de Eclana, discípulo de Pelagio, mitigó un tanto su pelagianismo. Aunque siguió negando que de Adán se derivase el pecado original a la posteridad, concedió que por el pecado de Adán entró la muerte del cuerpo en el linaje humano, como pena [8]. San Agustín quiso dejar bien establecido que la doctrina de la inmortalidad de Adán, antes del pecado, no era suya, sino de toda la Iglesia: «Nullo modo namque ignoras [Iuliane] quot et quanti in Ecclesia docti Ecclesiaeque doctores ante nos dixerint, sic naturam hominis divinitus institutam, ut si non peccasset moriturus non esset» [9].

San Agustín se aferra en la idea de la tradición de que la muerte es pena del pecado que contrae cada cual. Pero al describir la propagación de este pecado se pasó de la raya, y sostuvo ideas en las cuales no podemos consentir con el Santo Doctor, por el concepto que se formó de la concupiscencia. Como quiera que todos venimos a este mundo como productos de la concupiscencia (fuera de Cristo), resulta que *todos*, según él, somos «carne de pecado». No pone excepción alguna. Juliano objetaba a San Agustín que si todos son «carne de pecado», también lo sería Cristo, que, según San Pablo, fué enviado

---

[7] D 101-108.

[8] «Per Adam mortem ab nos transisse non crimina». S. Agustín, *Contra epist. pelagianorum*, 1. 4, c. 1: ML 44, 609.

[9] *Contra secundam Iuliani responsionem imperfectum opus*, 1. 6, 25: ML 45, 1561.

«a semejanza de carne de pecado». Por tanto no hay «carne de pecado», decía, pues de lo contrario lo sería también la de Cristo. He aquí las palabras de Juliano:

«Christi caro, quia de Maria natus est, cuius virginis caro sicut ceterorum omnium ex Adam fuerat propagata, nihil distat a carne peccati, et sine ulla distinctione Apostolus dixisse creditur, eum fuisse missum in similitudine carnis peccati» (Rom 8, 3). Por tanto: «nulla sit caro peccati, ne hoc sit et Christi» [10].

San Agustín contesta distinguiendo entre la «caro peccati» y «similitudo carnis peccati». Todos, al nacer, somos «caro peccati». Sólo El vino «in similitudine carnis peccati». Y continúa:

«Et hinc apparet illam concupiscentiam, per quam Christus concipi noluit, fecisse in genere humano propaginem mali: quia Mariae corpus quamvis inde venerit [ex concupiscentia], tamen eam non traiecit in corpus quod non inde concepit [scil. concepit absque concupiscentia]. Ceterum, corpus Christi inde dictum esse in similitudine carnis peccati, quia *omnis alia hominum caro peccati est*. Quisquis [hoc] negat, et carnem Christi ita carni comparat *nascentium hominum ceterorum*, ut asserat utramque esse puritatis aequalis detestandus haereticus invenitur.»

Viene a decir el Santo Doctor: *Todos* tenemos al nacer el pecado original, porque venimos a este mundo como productos de la concupiscencia. Mas Cristo no pudo contraerlo porque nació sin concupiscencia, y así no fué engendrado como «carne de pecado», sino «a semejanza de carne de pecado»; pero el nacer en carne mortal o carne pasible lo contrajo como los demás hombres, que esto significa «a semejanza de la carne de pecado».

«Quod autem attinet ad peccati originalis in omnes homines transitum, quoniam *per concupiscentiam carnis transit*, transire in eam carnem non potuit, quam non per illam virgo concepit... *Caro* itaque *Christi mortalitatem de mortalitate materni corporis traxit, quia mortale corpus eius invenit:* contagium vero peccati originalis non traxit, quia concubentis concupiscentiam non invenit» [11].

Cristo, pues, según San Agustín, fué una excepción de la ley general del linaje humano de llevar todos al nacer la marca del pecado original; pero no fué excepción en lo de llevar un cuerpo mortal sujeto

---

[10] *Contra Iulianum*, c. 15, n. 52: ML 44, 813.
[11] Ibid., n. 54: ML 44, 814.

a las miserias de esta vida, ya que vino «in similitudine carnis peccati». Y añade en otro lugar: «Porque en El [en Cristo] había *la semejanza de la carne de pecado* quiso sufrir desde su infancia las mudanzas de las edades, de suerte que parece que aquella *carne envejeciendo* hubiera podido llegar *a la muerte* si no hubiera sido muerto cuando joven» [12]. Por tanto, según el Santo Doctor, sólo Cristo es una excepción en lo del pecado original. En lo de pasar por la muerte y miserias de esta vida ya no es excepción.

¿Fué también María una excepción en lo del pecado original, según San Agustín? Un día Juliano quiso apremiarle por aquí, y le retó con esta frase:

«Ille [Iovinianus] virginitatem Mariae partus conditione disolvit; tu ipsam Mariam diabolo nascendi conditione transcribis.»

Mas el Doctor de Hipona se escabulló con una respuesta demasiado enigmática:

«Non transcribimus diabolo Mariam conditione nascendi; sed ideo, quia ipsa conditio *solvitur gratia renascendi*» [13].

Decimos respuesta enigmática porque deja en el lector la duda de si la gracia fué *deletiva,* como parece indicar la palabra renacimiento, o bien *preservativa,* como hoy día hay que afirmar.

Tenemos, pues, que, según los principios sentados por San Agustín, todos nacemos en «carne de pecado», y únicamente Cristo «a semejanza de la carne de pecado». De aquí se infiere en buena lógica que aquella inmortalidad e inmunidad a las miserias de esta vida que concedió Dios a Adán antes del pecado se perdieron con él por su pecado, y no pasaron ya a la posteridad. Claro está que Cristo, como Dios que era, tenía pleno derecho a no haber venido a este mundo a cargar con la muerte y las miserias de esta vida. Y me parece increíble que el buen P. Kloppenburg nos atribuya al P. Sauras, O. P., y a mí la herejía de que «Cristo murió por necesidad» [14]. Precisamente en mi artículo anterior de «Estudios Eclesiásticos» digo explícitamente todo lo contrario: «Claro está que *a Cristo,* como Dios que era, le competía esta *inmortalidad de derecho,* pero renunció a ella para redimir a los hombres, y así ESCOGIÓ como Dios y aceptó como hombre el venir *in similitudine carnis peccati*» [15]. Si ESCOGIÓ *venir como mortal,* es claro que no escogió la muerte por necesidad. Y antes lo

---

[12] *De peccatorum meritis et remissione,* 1. 2. c. 29, n. 48: ML 44, 180.
[13] *Opus imperfectum contra Iulianum,* 1. 4, n. 122: ML 45, 1417-1418.
[14] EphMar 216.
[15] EstEcl 28 (1954) 599.

decía de una manera todavía más patente y manifiesta: «La persona divina de Cristo *era enteramente libre* de escoger si redimiría o no a los hombres, si de ésta o de aquella manera» [16]. Y añadía luego: «Mas puesto caso que escogió redimirnos por el dolor y la muerte, la voluntad divina fué impuesta *a la voluntad humana de Cristo,* que la aceptó en el primer instante de su ser.» Lo probaba luego con un texto de Santo Tomás: La voluntad «*de la naturaleza humana* de Cristo no tenía potestad de no padecer y no morir. De ahí que Cristo, en su *naturaleza humana, había necesariamente de morir*» [17].

Por tanto, confesamos no ver cómo de la doctrina de San Agustín se pueda *inferir* que alguien, *fuera de Cristo,* tuviera *derecho a la inmortalidad.* Nos parece estar viendo al P. Kloppenburg que nos sale diciendo: «*Directamente* no puede inferirse; pero *indirectamente, sí.*» ¿De qué manera? Antes hemos citado sus palabras: «No una u otra vez, centenares de veces [San Agustín], sostiene, repite e insiste en que Dios sería injusto si impusiese la necesidad de padecer y morir a un hijo inocente de Adán prevaricador; que la muerte del cuerpo no puede ser transmitida sin una previa transmisión de la muerte del alma (pecado original)...»

En efecto, en nuestro artículo anterior de «Estudios Eclesiásticos» hemos citado varios textos de San Agustín, en que habla así: «Grandes tráfagos —dice— ha asignado Dios [a todo hombre] y un yugo pesado sobre los hijos de Adán desde el día de la salida del vientre de su madre hasta el día de volver a la tierra, madre de todo viviente» (Eccli 40, 1). Esto no obstante, sabemos que Dios puso a nuestros primeros padres en un paraíso de delicias, felicidad que habíamos de heredar sus descendientes. ¿Cómo explicar que Dios no cumpla esta promesa si no es porque todos nacemos con el pecado de origen, que merece las penas que padecemos? «*Solamente* —dice— el mediador entre Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús, *sin culpa, sufrió la pena,* para borrar nuestra culpa y pena; no la pena que hemos de pagar en este maligno mundo, sino la que debíamos pagar en la eternidad» [18].

El P. Kloppenburg dirá, sin duda: «Hoy día sabemos que hay otra persona del linaje de Adán, además de Cristo, que *sin culpa sufrió las*

---

[16] Ibid. 584.

[17] «Sed quia mors inest Christo ratione humanae naturae, ideo sicut simpliciter concedimus quod Christus mortuus est, ita similiter concedere possumus simpliciter quod *necessitatem moriendi habuit*» (*In 3 Sent.,* dist. 16, q. 1, a. 2). Así acaba Santo Tomás este párrafo en que discute si Cristo murió *necesariamente.* Responde: en cuanto era una persona divina no murió *necesariamente,* a no ser por razón del fin, es decir, si se propuso redimir a los hombres por la muerte. Pero en cuanto tenía naturaleza humana *murió por necesidad,* porque tomó una naturaleza pasible, mortal por necesidad.

[18] EstEcl 28 (1954) 586-588.

penas de esta vida: la Virgen Santísima, que no contrajo el pecado original; pero ¿qué se infiere de aquí? Sólo esto: «que las penas y la muerte que sufrió las padeció *sin culpa,* y, por tanto, *jamás le fueron impuestas por Dios en castigo,* como a los demás hombres». ¿Se saca también que, según San Agustín, María tenía *derecho* a no pasar por estas penas y esta muerte y que Dios le había de dar a elegir lo que escogiese: o verse inmune de ellas o pasar por ellas, de suerte que *Dios sería injusto* si la hacía pasar por ellas sin pedir su consentimiento? Esta consecuencia ya no se sigue de lo afirmado por el Santo Doctor. Pues así como no fué injusto en ordenar a *la voluntad humana de Cristo* que viniera a este mundo *in similitudine carnis peccati* y estuviera sujeta a las penas de esta vida y a la misma muerte para redimir a los hombres, *mucho menos sería injusto* en imponérselo, por justas razones de su Providencia, a otra criatura, *no como pena o castigo,* y sobre todo si quería que actuara como corredentora juntamente con Cristo. Dios le dió a elegir a María el día de la Encarnación si quería ser o no Madre de Dios; pero, a nuestro parecer, afirma del todo gratuitamente el P. Kloppenburg que entonces le dió a elegir también si aceptaba con el *fiat* el estado de paciente y de la muerte [19]. El estado de paciente no lo pudo elegir entonces, porque ella ya nació así; y consecuencia de él es el ir a parar en la muerte, como lo dice bien claro San Agustín aun hablando de Cristo. Mucho más gratuito y sin fundamento (no ya en San Agustín, pero ni en toda la tradición) sería decir que Dios le dió a elegir *a María en el primer instante de su ser:* si quería venir al mundo en su cuerpo en el estado de Adán antes del pecado o en el estado presente de *todo hombre de este mundo.*

No hemos de olvidar que San Agustín habla en los textos alegados contra los pelagianos, que negaban el pecado original. Según ellos, *todos* los niños nacen inocentes, lo mismo que si Adán no hubiese pecado. Contra esta *inocencia, de todos pelagiana,* se lanza San Agustín con su oratoria fogosa, vindicando la doctrina de la Iglesia, enseñada tan claramente por San Pablo, alegando que Dios sería injusto si, olvidando su palabra dada a Adán, actuara como si nada hubiera pasado y *todos* fueran tan inocentes al nacer como el mismo Cristo. El Santo Doctor no hablaba de excepción alguna, pues parece que no la admitía. Pero si hubiera encontrado esta excepción de María en San Pablo habría defendido sin duda que ella, como Cristo, no vino a este mundo «en carne de pecado», sino «a semejanza de la carne de pecado», para acompañar a Cristo en su obra redentora. Creemos que ni hubiera pasado un momento por su mente que Dios le diera a elegir entre venir a este mundo en carne como la de Adán antes del pecado o como

---

[19] KLOPPENBURG, o. c., p. 188.

Cristo «a semejanza de la carne de pecado». ¿Es que esta criatura privilegiada por gracia de Cristo había de ser más privilegiada que *la voluntad humana del mismo Cristo?* ¿En qué fundamento de la Escritura o Tradición se hubiera podido apoyar un tal privilegio? Desde luego, en la doctrina de San Agustín no puede apoyarse, como parece evidente, y es lo que tratábamos de demostrar.

Doctrina del canon 2.° del Concilio de Orange II

Reproduzcamos este canon, y como quiera que su doctrina fué reproducida por otro canon del Concilio de Trento, los pondremos ambos en columnas paralelas:

Canon 2.° arausicano:

Si quis soli Adae praevaricationem suam, non et eius propagini asserit nocuisse, aut certe mortem tantum corporis, quae poena peccati est, non autem et peccatum, quod mors est animae, per unum hominem in omne genus humanum transiise testatur, iniustitiam Deo dabit, contradicens Apostolo dicente: *Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors, et ita in omnes homines mors pertransiit, in quo omnes peccaverunt* [20] [Rom 5, 12].

Canon 2.° tridentino en la sesión V:

Si quis Adae praevaricationem sibi soli et non eius propagini asserit nocuisse, acceptam a Deo sanctitatem et iustitiam, quam perdidit, sibi soli et non nobis etiam eum perdidisse; aut inquinatum illum per inoboedientiae peccatum mortem et poenas corporis tantum in omne genus humanum transfudisse, non autem et peccatum, quod mors est animae: A. S., cum contradicat Apostolo dicenti: *Per unum hominem peccatum intravit in mundum, et per peccatum mors, et ita in omnes homines mors pertransiit, in quo omnes peccaverunt* [21] [Rom 5, 12].

El canon del Concilio de Orange II está tomado de los escritos de San Agustín, como confiesa el mismo P. Kloppengurg. Por consiguiente, si de la doctrina del doctor Hiponense nada pudimos sacar en favor de la tesis que propugna el P. Kloppenburg, ya se ve *a priori* que no vamos a sacar tampoco cosa de provecho de este lugar. Pero como aquí insiste más, es preciso examinarlo también.

Este Concilio establece la ley general de que el pecado de Adán pasó a todos los hombres, y que no basta afirmar (como concedían algunos pelagianos) que la muerte del cuerpo es para los hombres

---

[20] D 175.
[21] D 789.

una pena de aquel pecado, sino que hay que creer que el pecado, que es la muerte del alma, pasó a todo el linaje humano: *In omne genus humanum transiisse.* Afirmar lo contrario será atribuir a Dios una injusticia: *Iniustitiam Deo dabit.* En esta última frase se ve clara la alusión a la doctrina de San Agustín. Dijimos antes que el Santo Doctor habla de «injusticia» refiriéndose a los pelagianos, que no admitían *ningún* pecado al nacer, es decir, que *todos* los niños nacen (según ellos) tan inocentes como Adán antes del pecado.

El Concilio apoya su doctrina en el texto conocido de San Pablo a los Romanos. También este Apóstol establece la ley general, sin mencionar excepción alguna. Es evidente, pues, que tanto el canon del Concilio como San Pablo prescindían de excepciones, si las había. ¿Por qué? Sencillamente: porque si alguien afirma que tanto San Pablo como el Concilio de Orange se ocuparon de las posibles excepciones, tendrá que sostener que tanto el texto del canon como el de San Pablo, ya que no mencionan ninguna excepción, declararon que María también incurrió, como todos los demás hombres, en el pecado original. El de Orange dice: «Peccatum... per unum hominem *in omne genus humanum transiisse.*» Y San Pablo: «In quo *omnes peccaverunt.*»

Por consiguiente, para salvar la doctrina de ambos, hay que sostener que ni uno ni otro se ocuparon de si había alguna excepción en esta ley general. Esto precisamente es lo que declaró el Concilio de Trento al definir la doctrina del pecado original y repitiendo en sustancia el canon del Concilio de Orange. Declaró explícitamente en el canon 6.º:

«Declarat tamen haec ipsa sancta Synodus non esse suae intentionis, comprehendere in hoc decreto, ubi de peccato originali agitur, beatam et immaculatam Virginem Mariam Dei genitricem» [22].

El canon del Concilio de Orange, en una proposición incidental, no en la misma definición, afirma: «Quae [mors] poena peccati est.» Y así es. Por ley general, la muerte es pena del pecado para los individuos del linaje humano que contraen el pecado original, y añaden luego, por regla general, muchos pecados más. Pero si un individuo sale de esta regla general, y por privilegio o gracia de Cristo no incurre en el pecado original, y luego, por privilegio también especial, se libra de todo pecado actual, para éste, ¿será la muerte pena del pecado? Es claro que no. Esto sería atribuir a Dios una injusticia. Pero ¿se infiere por ventura de aquí que, según este canon, aquel individuo tendrá *derecho a la inmortalidad?* No fluye esta consecuencia, pues ni San

[22] D 792.

Pablo ni el Concilio de Orange se ocupan de este caso [23]. Esto, no puede dudarse, depende de lo que Dios haya dispuesto en esta Providencia respecto a esta criatura privilegiada. Y ¿quién se atreverá a dar lecciones a Dios de lo que debe hacer en este caso? Lo único que se deduce ciertamente es que para María, la privilegiada, la muerte no será ni *pena* del pecado original ni de otro alguno actual. El atribuirle a ella la muerte como *pena o castigo* sería hacer injusticia a Dios. Esto y no otra cosa declara el Concilio de Orange. Ver más no pasa de meras cavilaciones, y ya que esta palabra «cavilaciones» le ha molestado (como aparece en EphMar) al P. Kloppenburg, la retiramos; pero hemos de decir que por lo menos no pasa de una sutileza en la cual no aparece fundamento para asentarla. El buen P. Kloppenburg no puede negar que Dios no buscó el parecer de María para no dotarla de *algunos* dones preternaturales de que gozaba Adán antes del pecado; y así la puso en este mundo de miserias, calamidades y contradicciones antes de que ella pudiera darse cuenta y asentir a la divina determinación. Pues ¿por qué imaginar que la puso en este mundo con *derecho a la inmortalidad* y consultó su parecer antes de retirarle el uso de este derecho a la inmortalidad? Si quiere seguir con esta opinión, es muy libre en sostenerla. Pero no diga que ella se deduce *con fuerza ineludible* de la doctrina de San Agustín y del segundo canon del Concilio II de Orange, pues no aparece tal consecuencia. Con fuerza tan ineludible quiere deducirlo que hasta establece en María una exigencia *de justicia* a su inmortalidad de derecho [24]. Es esto olvidar que tanto San Agustín como el Concilio de Orange hablan sólo de la *ley general,* prescindiendo de excepciones, que no admite San Agustín, y de las cuales excepciones no se ocupa ni San Pablo ni el Concilio de Orange, como hemos visto claramente.

Sentimos haber tratado por segunda vez del punto capital de la tesis del P. Kloppenburg, y esperamos no nos obligará a volver sobre lo mismo. A lo menos por nuestra parte desearíamos dar la cuestión por terminada.

MANUEL QUERA, S. I.

---

[23] No sólo no se ocuparon de este caso, pero ni del de Enoc y de Elías, que sin duda contrajeron el pecado original, pero la Escritura da a entender que no murieron. De Enoc dice que «Dios se lo llevó» (Gen 5, 24). De Elías asegura que subió en un torbellino al cielo (2 Reg 2. 11). Es evidente que tanto S. Pablo como el Concilio de Orange prescindieron de si murieron algún día en pena de su pecado, o volverán tal vez antes del juicio final, para morir y pagar la pena de su pecado original y otros que hubieran podido cometer. Son excepciones que no entran en la regla.

[24] EphMar 220-221.

BIBLIOGRAFIA

LIBROS

ANWANDER, ANTON, *Die Religionen der Menscheit*, 2.ª ed.—Editorial Herder (Freiburg im B., 1949) p. XVI-400, con 67 fotografías y un mapa.

Más de veinte años habían ya transcurrido desde que Anwander dió a luz su primera edición de la presente obra; y en la ciencia histórica de las religiones los años son lustros, dada la rapidez con que se suceden los descubrimientos y se multiplica la materia de estudio. Merecía, pues, la pena el publicar una segunda edición revisada y refundida como lo ha hecho el erudito profesor alemán. Para este trabajo estaba bien preparado el autor, como lo prueban las dos obras que ha ofrecido al público en los años intermedios.

Varios son los cambios introducidos en esta edición respecto a la primera. Ante todo, se han condensado acertadamente las cuestiones introductorias filosóficas o apologéticas menos pertinentes al estudio histórico de las religiones, se han sistematizado con mayor unidad los capítulos de las diversas partes, se ha concedido una mayor extensión al estudio de la Religión Cristiana, anteriormente apenas esbozada con síntesis demasiado precaria, dada la orientación expresa de la obra. Nuevas adaptaciones han recibido asimismo la antología de lecturas, la colección de imágenes fotográficas y la bibliografía final. Tal vez podría haberse añadido alguna nueva observación, a base de publicaciones más recientes, a las religiones de Egipto, Babilonia, Grecia o Roma, aunque en todo caso no se hubiera dado lugar con ello a reformas fundamentales. La bibliografía final, tan útil para una orientación de trabajo, ha sido ciertamente enriquecida con las obras más características aparecidas en los últimos tiempos. ¡Lástima que, sobre todo en algunos sectores, no haya prestado el autor más atención a las producciones de habla inglesa!

La obra de Anwander sigue, por tanto, siendo, en su edición última, un excelente manual de iniciación, claro, sistemático y completo en su género para los amantes de la ciencia histórica de las religiones. La unidad de autor presta al libro una sistematización nítida y consecuente consigo misma a lo largo de todas sus páginas, cualidad muy apreciable y que por necesidad falta en otros manuales de innegable valor científico, pero de líneas dispersas en razón de la idiosincrasia de sus diversos colaboradores. Y, sobre todo, es muy digna de alabarse en la presente obra la valentía de proponer desde el principio su estudio, como orientado hacia el fenómeno sobrenatural de la aparición de la revelación cristiana, a cuya meta convergen todas las religiones anteriores. Como bellamente dice en la introducción, «Es necesario re-

conocer que sobre el Gólgota vienen a concurrir los hilos todos de la historia del mundo y de las religiones», La antología final, sacada de los libros sagrados de las diversas culturas religiosas o de los escritos de alguno de sus más genuinos representantes, introduce interesantemente al lector en cada una de las diferentes mentalidades teológicas o místicas de la humanidad, así como las imágenes fotográficas del apéndice y el mapa final fijan su imaginación en las características de los respectivos ambientes reflejados en la obra.—F. DE B. VIZMANOS S. I.

PAREJA, FÉLIX M., *Islamología,* 2 t.—Edit. Razón y Fe, S. A. (Madrid, 1952-1954) p. XX-482 y VI-483 a 1.108 (la numeración es corrida), cms. 25 × 18.

Un título muy modesto encierra una extraordinaria obra. El P. Félix Pareja, S. J., especializado durante muchos años en lenguas orientales, Profesor de Arabe en la Universidad de Bombay y luego de Islamología en la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma, era el hombre apto para esta ingente tarea.

Hasta el presente son no pocas las recensiones que se han hecho de esta Islamología, y todas están concordes en admirar la extraordinaria erudición, claridad, penetración de los problemas, exactitud de los conceptos, rigor científico y síntesis orgánica que están reunidos maravillosamente en la Islamología del P. Pareja.

La edición española consta de dos tomos. El primero comprende *la primera parte* de la obra y se refiere a la Historia del Islamismo (Arabia prehistórica, el Califato, la desmembración del Califato, la herencia de Cingiz, Los Turcos Otomanos, Persia, la India, Indonesia, Arabia, Africa, el período moderno). Va precedida de una larga introducción sobre las nociones preliminares, y luego sobre los países del Islam. Esta última se debe al P. von Hertling, S. J., Profesor de Historia Eclesiástica en la Universidad Gregoriana.

El segundo volumen abarca las partes segunda, tercera y cuarta, que tratan, respectivamente, de las Instituciones, de las Literaturas y Ciencias islámicas. En la parte de *las Instituciones* se estudia el Corán, la *saria* ley del Islam, la dogmática, la mística, las *tariqa,* los *awliya,* Mahoma en el Islam, las sectas del Islam. *La tercera parte:* literaturas islámicas, es obra del Dr. Alessandro Bausani, Profesor de Persa en la Universidad de Roma, y comprende las literaturas persa, árabe, turca, urda y literaturas menores.

Completa la Islamología la *Cuarta Parte,* sobre la Ciencia y el Arte en los países islámicos, materia que viene tratada en dos capítulos densísimos en citas y erudición, como toda la obra.

Un libro tan completo, todavía se ha enriquecido en la edición castellana con un Apéndice sobre la Literatura Arábiga Española, escrito por el Dr. Elías Terés Sádaba, Catedrático de literatura árabe en la Universidad Central.

Esta ingente obra adquiere nuevo realce por la selecta y abundante bibliografía que acompaña a cada capítulo y que en conjunto llena unas 55 páginas; por el índice analítico, con más de 7.800 conceptos; el de autores citados en la Bibliografía (más de 1.400); y finalmente por los numerosos grabados y diagramas, esparcidos a lo largo de los dos tomos.

España, que tantas relaciones tuvo con el Islam, puede estar orgullosa de esta labor del P. Pareja, ya que la envidian Francia y otras naciones, que se han especializado en estudios orientales.—FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. J.,

VANCOURT, RAYMOND, *La phénoménologie et la foi.*—Éditions Desclée & Cie (Tournal, 1953) p. 128, cms. 12 × 18.

Podría decirse que la presente obra es una introducción o metodología de otra futura cuyo título habría de ser: *La fenomenología de la fe.* Su conveniencia —por no decir necesidad— es del todo patente a quien conozca las oscuridades y complejidad de cuestiones que acompañan estos dos temas: el filosófico de la moderna fenomenología —tipo Husserl— y el teológico de la estructura del acto de fe.

El Profesor Raymond Vancourt toma la fenomenología en el estado actual de indeterminación que la caracteriza y pretende entrever en qué medida es capaz de esclarecer algunos aspectos de la fe sobrenatural católica y en qué grado es ineficaz o dañosa.

Para ello en sendos capítulos determina en lo posible los aspectos principales de la teoría fenomenológica, expuesta por sus renombrados autores («El mundo de los fenómenos», cap. I); expone a continuación lo que podría ser la fenomenología religiosa («El fenómeno religioso», cap. II) y enseña, por último, cómo la fenomenología puede ilustrar el problema de la fe presentado por la Revelación y la Teología católica («Sobre la fenomenología de la fe», cap. III).

En esta gradual penetración hasta el núcleo del problema principal, son muchas las cuestiones que se desarrollan, o al menos se delinean, acerca de puntos tan capitales en esta materia como los siguientes: qué se entiende por «fenómeno», en qué consiste la «intencionalidad» y las «reducciones», paso de la fenomenología al existencialismo —una de sus modernas formas y quizá la más importante—, carácter científico o filosófico de la fenomenología.

En el cap. II, o aplicación de la fenomenología al hecho religioso, se pueden señalar por su relieve las que explican la relación entre psicología y fenomenología religiosa, y los límites y finalidades de ésta como ciencia superior y prolongación de aquélla.

El punto principal se toca en el párrafo del cap. III, titulado: ¿Qué significaría una fenomenología de la fe?, donde con pluma segura se circunscribe la legítima reflexión científica y filosófica y se aisla de otras ilegítimas e incompletas de algunos fenomenólogos heterodoxos o católicos.

Sumamente apreciable es la determinación de los presupuestos gnoseológicos y metafísicos que una fructuosa fenomenología debe llevar consigo para no ser una pura descripción de los actos internos ni desembocar fatalmente en un idealismo transcendental o un materialismo marxista.

Puede, por tanto, afirmarse con el autor que, con las debidas cautelas y precauciones, una filosofía de la fe puede ayudar a una teología de la fe y viceversa.

Esta filosofía no será sino una aplicación de la laudable tendencia actual a aprovechar en la investigación filosófica y teológica cuanto de auténtico nos presenta la llamada Filosofía moderna: este estudio comparativo de lo

nuevo y lo tradicional tiene además con frecuencia el fruto apreciable de estimar la superioridad de las soluciones escolásticas, como sucede en nuestro caso respecto a nuestra teoría, tan racional y equilibrada, de los universales.

Como ejemplo de ambos objetivos realizados se puede señalar la figura de la Doctora alemana Edith Stein —en el claustro carmelitano Sor Teresa Benita de la Cruz—, discípula predilecta de Edmundo Husserl y su ayudante en la Cátedra de Freiburg, la cual, habiendo comparado la fenomenología del maestro con la filosofía de Santo Tomás de Aquino, no dudó en abandonar en gran parte las directrices de aquél para seguir a éste; pero sosteniendo a la vez que —y son sus palabras— la búsqueda del ser y el afán por poner en contacto el pensamiento medioeval con la vida del pensamiento actual no sólo es un esfuerzo suyo, sino la dominante de la vida filosófica, sentida por muchos como urgencia indeclinable.—A. FABRAT, S. I.

GARCÍA MARTÍNEZ, FIDEL, OBP., *Estudios teológicos en torno al objeto de la fe y a la evolución del dogma.*—Publicaciones de la Sociedad internacional Francisco Suárez (Oña [Burgos], 1953) p. 143.

Publica el señor Obispo reunidos en este volumen cuatro artículos aparecidos ya en diversas revistas, con un breve apéndice.

El primer trabajo es un estudio sobre la opinión de Ripalda acerca del objeto formal de la fe en las revelaciones promisorias. Examinados los distintos asertos de Ripalda se aprecia que su teoría falla en lo fundamental, faltaría el objeto formal de la fe, la atestación divina; por tanto, el asentimiento dado por la fidelidad de Dios no podría en manera alguna ser acto de fe.

El segundo artículo trata de la «fe eclesiástica». El Rvdmo. autor de esta obra se opone absolutamente a este concepto introducido a partir del siglo XVII, más bien, según cree, por comodidad teológica. Indicada la importancia que, a su parecer, tiene la cuestión, procura distinguirla cuidadosamente de otras cuestiones connexas. Así se deshace con claridad y precisión de la teoría de Marín-Sola sobre el virtual revelado, que por cierto sospecha sea sostenida más bien por evitar la fe eclesiástica, cuyo enemigo es también, como es sabido. Contra la fe eclesiástica pondera con viveza el autor en primer lugar la novedad de este concepto, demasiado importante para que la Iglesia y los teólogos lo ignorasen hasta el siglo XVII; con lo que relaciona la oposición que encontró en casi todos los contemporáneos la negación de Molina sobre la definibilidad de las conclusiones teológicas. El autor asegura claramente que hay conclusiones teológicas definidas por la Iglesia que se creen de fe divina. El segundo argumento es el fundado en que todo lo definido por la Iglesia es un caso particular contenido en la mayor universal definible de la infalibilidad de la Iglesia en su objeto secundario. La antinomia que parece resultar de su posición la resuelve el autor con la conocida solución, que cree universal antes de Molina; la conclusión teológica pasa de virtual revelado a formal revelado por la definición de la Iglesia.

Así el tercer artículo defiende la posición de Suárez en la cuestión del progreso dogmático, que viene a adoptar el autor. Vindica aquí acertada-

mente al Doctor Eximio de las confusiones que le achacan Marín-Sola y otros teólogos.

El cuarto artículo responde a los argumentos en favor de la fe eclesiástica, que a sus primeros trabajos opusieron los PP. Aldama y Salaverri. En el apéndice aduce otras referencias a su posición, aparecidas posteriormente.

En todos estos estudios se muestra el Rvdmo. Sr. Obispo agudo teólogo, que no se aquieta fácilmente hasta penetrar en el fondo de las cuestiones. Difícil es sin duda en problemas como el presente presentar soluciones que obtengan general asentimiento. Mas nadie negará que los escritos del Excmo. Sr. García Martínez deben ser tenidos en consideración, como han reconocido teólogos aun extranjeros. En nuestro caso se podría observar que la existencia de conclusiones teológicas, meramente tales, definidas por la Iglesia, exige pruebas más convincentes que las aducidas por los escritores a que se refiere sumariamente el autor. El esquematismo meramente lógico con que pretende probar este hecho Marín-Sola, por ejemplo —a más de que sus fundamentos no serán fácilmente aprobados por todos (el mismo Rvdmo. autor no los aprueba)—, no es suficiente para abonar tales conclusiones, que requieren una investigación teológica e histórica más detenida.—JOSÉ M.ª DALMAU, S. I.

MOREAU, L.-J., *Dieu est-il mort?, Propos sur l'athéisme.*—P. Lethielleux Editeur, 10, rue Cassette (París, 1953) p. 88, cms. 13 × 20.

Antiguo Capellán militar y actualmente profesor de Teología en Santiago de Chile, el P. Moreau, O. P., dosifica muy bien en su opúsculo un moderado tono de polémica con una argumentación sólida y profunda. Dilucida lo primero el concepto de ateísmo. A veces el ateísmo es *antiteísmo*, actitud de oposición a Dios, o mejor dicho, a cierta noción de Dios. En tal caso, o nos encontramos frente a una actitud de rebeldía, o se trata de un ateísmo que, por extraño que parezca, es un acto *inconsciente* de fe en Dios. Entonces no se niega a Dios sino una deformación de su concepto que se ha formado o le han presentado. A continuación el P. Moreau estudia los derechos del hombre a la luz del ateísmo. La persona humana sin referencia al Ser transcendente es incapaz de todo derecho. Luego se demuestran las contradicciones internas del materialismo y se inventarían las destrucciones que lógicamente lleva consigo dondequiera que se implante. Coincidencias y diferencias entre Lenín y Santo Tomás. Convienen en ser objetivistas, antiidealistas. Difieren en que para el primero el mundo material lo es todo, sólo existe la realidad material y sólo ella puede sernos conocida. Para el Angel de las Escuelas existe el mundo material, pero no lo es todo; no admitir la Causa suprema vale tanto como rechazar los principios fundamentales del pensamiento y del ser. El principio de causalidad basta para rebatir el leninismo. No queda más que la última opción: o el misterio creído o el absurdo admitido. Es decir, o aceptamos la inteligibilidad del ser, el orden del universo, y por tanto una Inteligencia creadora, o se afirma que todo es absurdo. Atribuir inteligencia a la materia es admitir un *sucedáneo* de teísmo, es reconocer la existencia de Dios. Conclusión: aun en aquellos pueblos en que parece eclipsarse la creencia en Dios, en medio de los acontecimientos de un siglo atormentado, este profundo sentimiento de angustia

y este agudo sentido de la existencia tan característico del pensamiento moderno, al hacernos tocar con el dedo el conjunto formado por la realidad y la insuficiencia radical de su existencia, preparan tal vez obscuramente la vuelta a un magnífico reflorecimiento del sentimiento religioso. El opúsculo del P. Moreau se recomienda por la densidad de su pensamiento conjugado con su estilo y tono vulgarizador.—FRANCISCO SEGURA, S. I.

PETIT, JEAN, *Le feu qui descend.*—P. Lethielleux (París, 1953) p. 148, cms. 19 × 14.

Bajo el seudónimo de Jean Petit se oculta un alma sacerdotal favorecida al parecer por singulares gracias místicas. Su espiritualidad es netamente lexoviense y su experiencia es una trasposición muy personal del «caminito» de Santa Teresa del N. J. La primera parte del libro es una glosa del acto de ofrenda al Amor Misericordioso. La segunda, instituIada «La cascada de fuego», es el recorrido del alma por la vía de la fe desnuda, guiada por el Padre Celestial. «No le pidas luz, sino ábrele el corazón y deja caer sobre ti los torrentes de su amor menospreciado». La tercera trata de la comunicación de la propia llama y luz a las almas por el apostolado. La cuarta y última parte está integrada por unos ejercicios de piedad diarios y semanales según el espíritu de la Santa de Lisieux. La obra de Petit no tiene pretensiones literarias. Es un diario espiritual, una vivencia que nos parece sincera. La alegoría del fuego le da cierta unidad y aun belleza literaria. Al conocido teresianista el Agustino P. Combes debemos la iniciativa de publicar este libro, que ayudará sin duda a muchas almas a adquirir una más viva conciencia de la acción de Dios en ellas y de la varia y libérrima distribución de los dones divinos.—FRANCISCO SEGURA, S. I.

DE GUIBERT, JOSÉ, S. I., *Lecciones de Teología espiritual.* Versión castellana del P. Luis M.ª Jiménez Font, S. I.—Editorial Razón y Fe. Exclusiva de venta Fax (Madrid, 1953) p. 432, cms. 25 × 17, ptas. 100.

Ni el autor, eminente especialista en cuestiones de espiritualidad, ni la magistral obra, cuya traducción castellana del francés nos ofrece el R. P. J. Font, necesitan preámbulo introductor. Unas semanas antes de morir [23 de marzo de 1942] el P. De Guibert concluía este tratado, nacido como adaptación, bastante extensa, de las lecciones de teología ascética y mística, dadas durante más de veinte años a los alumnos de la Universidad Gregoriana de Roma. Ya en 1937 había impreso el autor dos fascículos en latín, que se juntaron después en un volumen «Theologiae spiritualis... Quaestiones selectae», reeditados por tercera vez en 1946.

La obra en francés comprende tres partes: introducción al estudio de la teología espiritual —la perfección cristiana—, los factores de la perfección. En la primera parte se expone: lo que es la teología espiritual, su método y fuentes e historia [época patrística, medieval, moderna y contemporánea]. La segunda parte se ocupa de la naturaleza de la perfección cristiana, de sus relaciones con las virtudes, consejos, unión con Dios y con Cristo, imitación

de Dios y de Cristo, conformidad con la voluntad divina. De las otras dos lecciones, una explica la conexión entre perfección y cruz, y otra se refiere a los deseos de perfección. Finalmente la tercera parte aborda el problema de los factores de la perfección: sujeto fundamental, elemento natural, acción de la gracia, acción diabólica, discernimiento de espiritu, comunión de los santos, la Stma. Virgen, los ángeles, los Santos, los obstáculos del medio humano, la cooperación humana, la dirección espiritual y la amistad espiritual.

Como se ve, el contenido de la obra abarca los principales puntos de interés y actualidad en el dominio de la teología espiritual. Lo mismo que en otros trabajos del P. De Guibert, brillan aquí sus excelentes dotes de solidez, erudición, tino y prudencia en enjuiciar cuestiones a veces bien delicadas, diafanidad en la exposición de temas complejos y fina experiencia del trato con las almas.

Especial mención merece la parte consagrada a la historia de la teología espiritual: constituye un utilísimo tratadito, despertador de múltiples sugerencias en los lectores que desean ahondar en tan interesante materia.

La presentación externa de la edición castellana, excelente. Sin duda las 'Lecciones' hallarán muy buena acogida en aquellos lectores del público español, donde por fortuna predomina la afición a este género de literatura.—A. SEGOVIA, S. I.

VIGANÓ, EGIDIO, *La solidaridad del Cuerpo Místico, según la doctrina de la «Summa Theologica» de Santo Tomás de Aquino.*—Editorial Salesiana (Santiago de Chile, 1948) p. 256, cms. 13 × 18, $ 60.

Es la memoria o tesis doctoral que el autor presentó en la universidad católica de Santiago de Chile. Ha recogido con cuidadosa diligencia los textos del Angélico relativos al tema y los va examinando y analizando con juicio sereno. La acertada distribución de la materia y la claridad de la exposición hacen que la lectura sea fácil y aun agradable. Con algunas salvedades que nos permitiríamos, creemos que el trabajo es de interés para el conocimiento de la doctrina del Cuerpo Místico y desde luego para penetrar el pensamiento del Angélico sobre esta materia.—D. I.

DE HAES, PAUL, *La resurrection de Jésus dans l'apologétique des cinquante dernières années* (Analecta Gregoriana, vol. LIX).—Apud Aedes Universitatis Gregorianae (Romae, 1953) p. XII-318.

El título mismo indica ya el interés de la obra. El autor se propone examinar los trabajos que más han contribuído a formar la actual apologética de la Resurrección en los cincuenta últimos años. Agrupar los resultados de los estudios modernos dispersos en múltiples volúmenes, en artículos de revistas, a veces en simples recensiones de libros.

El autor ha logrado el fin de su trabajo, que, aunque no sea de primera línea en el campo de la investigación y originalidad, es ciertamente crítica, de investigación y de gran utilidad para la ciencia católica. Esta vista panorámica de medio siglo en un tema de tanta importancia apologética y dogmá-

tica es muy útil para todos los estudiosos. El autor tiene una muy amplia información y un método científico firme y fácil.

Amplia bibliografía al final de la obra, que se divide en dos partes: una monográfica, sobre el tema mismo de la resurrección, y otra más general de obras que tratan también de la resurrección, aunque no exclusivamente. Falta el índice de autores y de materias, que suele acompañar a obras de esta índole. Al citar el artículo del R. P. Felipe Alonso Bárcena (EstEcl 5 (1926) 3-16) lo hace con el segundo apellido (Bárcena) porque ha creído que *Alonso* es el nombre propio.

Expone primero el problema de la resurrección, como lo planteaban los autores a fines del siglo pasado y las respuestas de la apologética de entonces. Figuras muy beneméritas de entonces han sido Van Hoonacker, Lagrange, Ladeuze y Mangenot (cap. I). En el cap. II expone cómo se ha desarrollado el tema de la Resurrección ante la crítica moderna, especialmente el Modernismo. El autor aquí muestra un conocimiento histórico muy completo. En el cap. III trata de los Apologetas católicos, especialmente Lagrange, Prümm y Grandmaison ante los nuevos ataques de la Religionschichte o historia de las Religiones. Le reacción católica frente al Método de la historia de las formas (Formgeschichtliche Methode) es el objeto del cap. IV. En el cap. V estudia la obra de Goguel, que presenta como poco original, y las reacciones que ha motivado. Por fin en el cap. VI presenta las actuales perspectivas. Nombres como los de Cerfaux, Schmitt y Dupont en el estudio del libro de los hechos, de Benoit y Braun en el estudio de la Ascensión, que empieza por la tesis profunda y densa del P. Larrañaga. En un tercer artículo, que titula *Varia*, estudia primero la doble tradición de las apariciones, Galilea y Judea. Destaca el valor de dos estudios principalmente, el del P. Allo y el del P. Thibaut. Otro punto interesante de este artículo es el tema de la resurrección como hecho y como doctrina, que ha puesto de relieve el P. Levie. Y este es tal vez el punto de más actualidad: el interés que los estudios teológicos sobre la resurrección pueden tener para la apologética. Entre los que han tocado este aspecto, el autor cita también a Guardini y a Durwell. De estos últimos estudios se deduce que la resurrección no es el epílogo ni un apéndice a la revelación del Mesías, Hijo de Dios. En la fe primitiva la resurrección no ocupa un lugar secundario entre los demás hechos de la historia evangélica, sino que es el centro y el corazón del cristianismo (1 Cor 15, 17).

Este estudio del Dr. De Haes pone de relieve la labor ingente de la ciencia católica, su seriedad, su espíritu crítico y positivo. Su imparcialidad y amplio horizonte. La fe católica encuentra cada día y en cada momento de la historia, frente a todos los enemigos, su arma defensiva, que no es sino la luz y la fuerza misma de la verdad. A su lado van cayendo todas las teorías negativas, mientras ella siempre sigue inhiesta firme en su propia esencia. Este estudio de conjunto es ya de por sí una gran apologética del gran dogma cristiano.—J. LEAL, S. I.

LAURENTIN, RENÉ, *Marie, l'Eglise et le Sacerdoce. Essai sur le développement d'une idée religieuse.*—Nouvelles Éditions Latines, 1, Rue Platine (París, 1952) p. 687.

— *Marie, l'Eglise et le Sacerdoce. Etude théologique.*—Nouvelles Éditions Latines (París, 1953) p. 222.

— *Court Traité de Théologique Mariale.*—P. Lethielleux Editeur, 10 Rue Cassette (París, 1953) p. 190.

Tres obras —mejor dicho dos— tenemos ante la vista, del docto Sacerdote René Laurentín. Le conocemos y nos ha agradado siempre su objetividad sincera unida a un equilibrio nada vulgar y a una exquisitez de trato en extremo subyugante. Esos tres volúmenes son un fiel exponente de esas cualidades.

Objetividad. Ya en la portada del libro (vol. I sobre el Sacerdocio de la Virgen) se ostenta un fragmento de la «dolorosa» de Avignon (retablo del siglo XV); y advierte el A.: «Alguien pensará que habría sido mejor reproducir una Virgen con ornamentos sacerdotales, o bien una de esas Vírgenes orantes, cuyo gesto evoca al Sacerdote en la Misa... Voluntariamente se ha descartado tal representación. Una imagen provocante habría desentonado de las intenciones de la presente obra, que busca, por encima de los excesos y exageraciones por desgracia demasiado frecuentes, el equilibrio de la Verdad». Estas líneas son un autorretrato. Por igual motivo ha escogido para el vol. II un fresco de Santa María la Antigua de Roma (741-752), en que aparece la Virgen al pie de la Cruz, y campea «su sobriedad, su intensidad y el lugar central que ella cede a Cristo. Nada de pintoresco, dramático o psicológico en esta primera representación del Calvario o figura de la Virgen María...» La misma advertencia se podría hacer de la portada de su tercera obra, si bien hemos de confesar que habríamos preferido la reproducción de una pintura clásica a la de un cubismo idealista, por más idealista que quiera presentarse.

Equilibrio. Es expuesto un tema mariano —y más el tema del sacerdocio— a dejarse llevar insensiblemente de impresiones, prejuicios, sentimientos extremosos...; sentimientos y prejuicios que más o menos influyen en la apreciación y aun selección de las fuentes, textos, etc. Es menester un espíritu muy equilibrado para justipreciar los valores y conservarse en la objetividad. Mr. Laurentin lo logra como pocos.

Esquisitez de trato. Al leer las páginas de estos libros nos parecía tener delante al propio autor y contemplar su sereno y apacible rostro, siempre respetuoso con los adversarios, siempre apreciador de todos. No siempre —es natural— opina con todos, pero sabe apreciar la doctrina del adversario y declinarla con finura. Jamás hiere, aun cuando manifiesta su disconformidad o rechaza decididamente una opinión.

El contenido. Son muchos los que se han ocupado ya de los dos primeros tomos de Mr. Laurentin, porque eran esperados con ansia. Todos sabíamos que el autor había estudiado a fondo el problema del Sacerdocio de María. Dividió su trabajo en dos partes que abarcaron dos volúmenes de grosor muy distinto. Mientras el primero (que podríamos llamar documental) comprende 887 págs., el segundo se reduce a una cuarta parte exactamente. Este es como una síntesis de doctrina. Así se explica la reducción de tamaño o extensión. Cuatro períodos distingue el autor en el desarrollo de la doctrina acerca del Sacerdocio de María; 1. De los orígenes de la Patrística hasta el siglo XI (1050); 2. Desde la reforma gregoriana al siglo XVI (1050-1600); 3. Siglo XVII y XVIII; 4. siglos XIX y XX. Estos períodos van sucediéndose con un desenvolvimiento doctrinal que parte de la simple afirmación del sacerdocio de María, sufre fuerte influencia dionisiana duran-

te el segundo período; pasa a la soteriología mariana y se sintetiza en los teólogos posteriores, que buscan ya una mariología científica.

Acompañar al autor en todo este largo trayecto sería camino muy largo, camino que a él le ha costado 680 páginas bien densas con letra frecuentemente demasiado menuda. Con extraordinaria erudición ha examinado casi todo cuanto se ha escrito y ha mencionado los más importantes textos y pasajes de los Santos Padres y teólogos de nota, aquilatando siempre el valor crítico de sus obras. Tan intenso estudio le llevan a esta conclusión: El sacerdocio de María no es jerárquico, sino que pertenece al «regale sacerdotium» de los fieles, pero ella no lo posee como los otros individuos. Ella fué el primer miembro de Cristo en la Encarnación, y también tuvo entonces todo el cuerpo místico; ella ha conservado después un valor universal. Así ella, a título de Madre de Dios, posee este sacerdocio universal que los otros cristianos poseen en la colectividad.

El segundo volumen se propone un problema, que el autor formula en estos términos: «Esta idea [del Sacerdocio de María], atractiva e irritante, objeto de tanto amor y de tanta sospecha, ¿es una elucidación o una perversión de la doctrina mariana?» La respuesta es larga y metódica. Algunos reparos le puso ya el P. H. Lennerz. Por su parte, el autor ya advierte en la introducción que no busque el lector una solución definitiva, porque ha querido proponer el problema, dar luz sobre la doctrina del sacerdocio y orientar así una discusión que puede tener mucho de equívoco en las palabras.

No queremos alargarnos. El conjunto de la obra merece con justicia el calificativo de «un si monumental travail» que le dió uno de los examinadores. Creemos, sin embargo, que el autor, a pesar de su pretendida objetividad, tiene algo de prejuicio contra la doctrina del sacerdocio de María, prejuicio que se lo han producido las expresiones inexactas de algunos y las exageraciones de otros. Es imposible que un libro, que relaciona tantos puntos discutibles, pueda satisfacer a todos; pero ciertamente que nadie le negará el gran mérito de la síntesis, de la erudición y del enorme trabajo que representa.

Por último, el pequeño tratado de Mariología es un joyel o una filigrana artística, por la elegancia de su estilo y la delicadeza de su contenido. Va dirigido al gran público, al que pone al corriente de los problemas (resueltos) de la Mariología Moderna. No sólo el gran público, sino más aún los estudiosos, le agradecerán al autor el Apéndice en que rectifica todos los tratados o escritos marianos de autores apócrifos o discutidos de la Patrología, tanto griega como latina, de Migne. Está tomado del «Clavis Patrum Latinorum» principalmente para la Patrología latina, y es más original para la griega.

Esperamos de la extraordinaria actividad del autor la aparición de las monumentales obras que va prometiendo en el curso de estos libros que hemos presentado, y que pueden ser como un avance o aperitivo para que con verdadera ansia devoremos lo que nos vaya ofreciendo.—FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. J.

DIEPEN, H.-M., O. S. B., *Les Trois Chapitres au Concile de Chalcédoine. Un étude de la Christologie de l'Anatolie ancienne.*—Les Editions de Saint Michel (Oosterhout, N. Br. [Pays-Bas], 1953) p. 126.

La impresión que recibe el lector, o el mero curioso, que toma en sus manos esta tesis doctoral, es sencillamente de admiración por la elegancia de su presentación tipográfica. La casa Enschedé en Zonen (Haarlem, Holanda) ha obtenido una obra de arte tipográfico difícilmente superable. Con tan bella presentación, el ánimo ya se inclina por el atildado autor, que con bello estilo sabe presentar una tesis doctoral de suyo árida y espinosa.

El tema es de interés actual: la Teología del *Assumptus Homo*. Bien conocido es el P. Diepen por sus escritos en torno a la discutida cuestión de la Psicología de Cristo. Su tesis doctoral, en la que actuó de Relator Mns. Parente, en el Pontificio Ateneo Lateranense, se roza con la controversia. Hasta la publicación de la tesis, Dom Diepen se había dedicado a combatir el por él llamado «baslismo», que quiere reducir al «Assumptus Homo oriental», rechazado por Occidente. Ahora ha bajado al campo histórico haciendo una revisión de las luchas cristológicas del siglo V, precisamente en este aspecto. Por esta causa ha tomado como punto de partida Calcedonia, que fué el lugar en que pareció triunfar la escuela antioquena o anatolia sobre la alejandrina de S. Cirilo.

Dom Diepen, revisados los textos y analizadas las discusiones, saca la conclusión de que Calcedonia no fué una derrota de Cirilo, sino al contrario; en el IV Concilio se mantuvo y triunfó la doctrina netamente ciriliana, por más que los legados de S. León consiguieron se emplease una terminoantioquena y Romana. De esta manera se evitaba la tendencia monofísita, que de la terminología ciriliana podía deducirse, por más que el propio S. Cirilo estaba muy lejos de la herejía de Eutiques.

También saca como conclusión de su estudio el autor la perfecta unidad de los tres Concilios de Efeso, Calcedonia y Constantinopla II, en todos los cuales se discutió una misma doctrina y bajo un mismo signo (ciriliano), dando por resultado en todos ellos un predominio de la escuela ortodoxa alejandrina, sobre la heterodoxa de Anatolia.

Para llegar a estas conclusiones, al autor ha dividido su tesis en tres partes. En la primera examina la doctrina de Antioquía o de la antigua Anatolia. Teodoro Mopsuesteno es la fuente de Nestorio, que distingue en Cristo dos *hijos:* alius et alius. En tiempo del Concilio de Efeso o poco después, Teodoro, Andrés de Samosata y otros distinguen en Cristo dos *sujetos,* cada uno de los cuales puede decir que es «alius». A estos errores se opuso el Sínodo Efesino y proclamó la Theotókos. Nuevas luchas surgieron inmediatamente, que motivaron un nuevo Concilio: Calcedonia. De nuevo se opondrán las dos escuelas; ¿cuál triunfará?

La segunda parte es una respuesta a la pregunta formulada. El Concilio de Calcedonia afirma las dos naturalezas contra Eutiques, pero no se muestra menos preocupado por condenar la herejía de Nestorio. Se ha insistido mucho en la derrota de Cirilo en el Concilio Calcedonense. Dom Diepen, examinando cuidadosamente las Actas, demuestra todo lo contrario: los Padres de Calcedonia estaban divididos en dos partidos: antioquenos o anatolios y alejandrinos o cirilianos, o casi más bien se diría que los dos bloques se clasificaban en cirilianos y anticirilianos; un tercer partido era el de los legados pontificios. Pues bien, en la lucha de estos partidos se mantuvo firme la doctrina de S. Cirilo, aunque los legados de S. León tuvieron la habilidad de inducir a la terminología antioquena y romana, que cerraba el paso al monofisismo, apuntado en no pocos partidarios de S. Cirilo que no interpretaban tan ortodoxamente como el Santo aquella frase:

ek dyo physeon. Aunque el Concilio prefirió la de los anatolios «*en dyo physesin*», la doctrina, sin embargo, fué del todo cirilíana. El Concilio optó por la frase antioquena no para condenar o repudiar a Cirilo, sino para rechazar más claramente la herejía de Dióscoro y de Eutiques. De aquí se sigue que el Concilio Constantinopolitano II, al condenar a Teodoro, Teodoreto e Ibas, lejos de condenar al Concilio de Calcedonia, no hizo sino confirmar sus sentimientos antinestorianos.

El autor busca determinar en la tercera parte las fuentes literarias del Símbolo de Calcedonia. Cree que la principal es el Símbolo de Flaviano, que a su vez depende del Símbolo efesino. Los Padres Calcedonenses de nuevo se demuestran que no quisieron corregir a S. Cirilo, sino perfeccionar sus fórmulas.

Esta es, en breve síntesis, la tesis de Dom Diepen. Es a todas luces un trabajo de interés y singular mérito. No pretendemos ahora analizarlo minuciosamente, sino solamente indicaremos que a nuestro juicio no todos admitirán la unidad de los tres Concilios que el autor quiere descubrir y demostrar. Tampoco estarán todos conforme en la interpretación que da a la doctrina o fórmulas cirilianas y antioquenas. Asimismo, habría podido citar algunos trabajos importantes sobre el tema, que habrían dado mucha luz al mismo autor para juzgar de las fórmulas antioquenas. Por último, parece que no siempre ha empleado los textos de los adversarios de S. Cirilo, sino que los cita a través del Santo Doctor, que, naturalmente, puede ser sospechoso, no por mala voluntad, sino por defecto de información, puesto que él mismo no tuvo a mano, muchas veces, los mismos escritos del adversario, sino referencias o fragmentos. Pero sobre este aspecto de la tesis nos remitimos plenamente a las observaciones acertadas que hizo el P. E. M. Llopart, O. S. B., en la RevEspT (14, 1954, 59-78).

Aunque no compartimos todos los puntos de vista del autor, felicitamos sinceramente al P. Diepen por su brillante tesis, que ciertamente, en lo sustancial, obtiene su fin, que es demostrar el cirilismo del Concilio de Calcedonia.—FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. J.

TOMÁS DE AQUINO, SANTO, *Suma contra los Gentiles.* Edic. bilingüe, en dos tomos, con el texto crítico de la leonina. Trad. dirigida y revisada por Jesús María Pla Castellanos, O. P.—B. A. C. (Madrid, 1952-1953) p. XVI-712; XV-944.

Sólo plácemes merece esta edición manual, que nos dan los PP. Dominicos de la *Suma contra los Gentiles,* de Santo Tomás, con su texto de la leonina en negritas, la versión castellana en columnas paralelas, y una introducción general acertada del P. Garganta, O. P., a la cual siguen las introducciones particulares a cada uno de los cuatro libros de esta Suma, debidas a diversos PP. de Santo Domingo. Se pondera en la introducción general la diferencia capital entre la *Summa Theologica,* escrita para estudiantes, y ésta de que tratamos, compuesta para un público restringido de estudiosos. Se ventila la espinosa cuestión que puso un día sobre el tapete el arabista Asín Palacios, quien defendía que el Santo Doctor debía gran parte de esta Suma al *Pugio fidei* de su contemporáneo Ramón Martí, tesis hoy día rechazada por la crítica después del estudio del canónigo barcelonés,

Dr. Llovera, el cual probó que fué Raimundo Martí quien copió a Santo Tomás, con la consueta fórmula de aquel tiempo: *Dicit quidam.*

No tiene la *Suma contra los Gentiles* la forma arquitectónica de la *Suma Teológica.* Su estilo es más bien oratorio, y es más difícil presentar una forma esquemática de la misma. De esta labor meritoria se han encargado los autores de las introducciones, para dar a entender a los profanos la trabazón de la obra.—M. Q.

ROIG GIRONELLA, JUAN, S. J., *Lo que no se dice. Con una Antología Teofánica de textos de Ortega y Gasset.*—Instituto Filosófico de Balmesiana (Barcelona, 1953) 36.

— *¿Qué opina usted sobre el mundo mejor?*—Instituto Filosófico de Balmesiana (Barcelona, 1953) 43.

Primer opúsculo.—Después de un breve prólogo, en que se aducen las frases altisonantes de quienes quisieran que Ortega Gasset fuera el filósofo de las actuales generaciones de España, se citan copiosos textos orteguianos heterodoxos y malsonantes de la edición de sus Obras completas, por la Revista de Occidente. Se advierte luego que faltan en esta edición escritos y discursos todavía más heterodoxos. En unas últimas reflexiones se hace un cotejo entre este filósofo y aquel otro, que en buena hora reconoció sus yerros, años antes de su muerte, García Morente, para poner de relieve quién es el verdadero representante de la España auténtica y genuina. Mil plácemes merece el autor de este opúsculo.

Segundo opúsculo.—Es el texto magnetofónico de la Conferencia pronunciada por el autor el 21 de marzo de 1953. El mismo Papa es quien promueve esta cruzada, en la crisis del mundo actual, que afecta a la literatura, a la filosofía, a la ciencia y a la cuestión social. En esta Misión o Cruzada compete un papel de relieve a los intelectuales el día de hoy. El desarrollo de este tema es como el meollo de toda la conferencia, expuesta con claridad de ideas y fuego de expresión. Al final van dos documentos: Exhortaciones pontificias pronunciadas últimamente desde el Vaticano.

Quiera Dios que esta conferencia alcance la misión a que aspira, mediante su máxima difusión.—M. Q.

PATRICK, ST., *The Works. St. Secundinus hymn on St. Patrick.* Translated and annotated by LUDWIG BIELER.—The Catholic University of América, Wáshington. D. C. Longmans, Green and Co. (London, 1953) p. VI-122, cms 14 × 22, chel. 25.

La presente obra constituye el tomo XVII de la serie de versiones inglesas de escritores antiguos cristianos hasta ahora no traducidos al inglés, que está publicando una amplia colaboración de verdaderas competencias en el campo de la patrística, bajo los auspicios de la Universidad Católica de Wáshington.

En este volumen se nos ofrecen los pocos escritos que se conservan del

grande y popularísimo Apóstol de Irlanda, y el himno de San Secundino en honor del mismo San Patricio.

La obra, lo mismo que la colección de que forma parte, no está destinada principalmente a los técnicos especialistas en la patrística, sino más bien al pueblo culto que leerá con gusto el mensaje cristiano presentado en sus moldes añejos. Pero hemos de añadir por nuestra parte que sus introducciones, notas e índices le dan a la obra presentada por los editores una pulcridad y seriedad técnicas que se conquistan la confianza del lector y que justifican, por lo que a ésta se refiere, las muchas alabanzas que la prensa católica, y aun la cristiana en general, ha tributado a esta colección.—D. I.

UBACH, BONAVENTURA, O. S. B., *Josuè-Jutges-Rut.* (*La Biblia.* Versió dels textos originals y comentari pels Monjos de Montserrat, IV).—Monestir de (Montserrat, 1953) p. 374, cms. 29 × 22.

Un nuevo tomo de la Biblia de Montserrat viene a alinearse, diríamos con prisa, con los precedentes. Si los que faltan llegan a este ritmo, no tardaremos mucho en poder gozar de la colección completa. Deseamos que sea en vida de su iniciador y fecundo cooperador, cuyos ochenta años se acaban de festejar. Suyo es también el volumen que reseñamos.

Este está dedicado a los tres libros que, según el orden de la Vulgata, se hallan entre el Pentateuco y los libros de Samuel. Con eso, desde el Génesis hasta Samuel, que hace poco presentábamos en esta misma revista, no hay solución de continuidad en la Colección.

Las características generales del nuevo volumen son las mismas que reseñábamos en «Samuel». Como el anterior, se conserva éste a una altura media entre la popular vulgarización y la investigación especialista. Por eso, aunque se advierte en el autor un conocimiento profundo de los libros y de las cuestiones que suscitan, no entra en ellas más que en la medida que juzga ha de ser provechoso a los lectores para lograr un conocimiento sólido y jugoso del sagrado Texto.

Las introducciones son sobrias sin ser deficientes. En *Josué* se da cierta amplitud relativa a las cuestiones críticas, sin omitir una referencia a las teorías racionalistas y un breve juicio acerca de ellas muy orientador para los lectores. Un estudio más profundo y extremo hubiera estado fuera de sitio. En la introducción del mismo libro se omite el encuadrar los hechos en él relatados, en el marco de la historia universal, sin duda, por quedar determinada la época de aquellos sucesos por la fecha del *Éxodo* de la que trata el autor con ocasión de la destrucción de Jericó. En cambio, se da bastante extensión a la Cronología de los Jueces. En este punto no cree U. posible una armonización entre los datos cronológicos de Jueces y la cifra señalada por 1 Reg 6, 1 al lapso de tiempo entre el Exodo y el cuarto año de Salomón. Esta podría ser más bien simbólica. No se puede negar, a la verdad, que la cuestión de los números en el A. T. es una de las de más difícil solución. Tal vez no podremos llegar nunca a poseer la clave de su interpretación. Es necesario, pues, acudir a las hipótesis, que si no llegan a mostrarse enteramente satisfactorias, alejan, con todo, la idea de cualquier error en la S. Escritura y nos pueden poner en el camino de la verdadera solución.

Con solas hipótesis nos hemos de contentar también en lo referente a la época de composición de la mayoría de los libros del A. T. Bastará con que ellas tengan suficiente cuenta con la tradición, que no vulneren de rechazo la historicidad de los libros y que se apoyen en argumentos verdaderamente objetivos y de peso. Estos, en ninguno de los tres libros, son tales que podamos determinar, no ya con cierta exactitud, pero ni siquiera con alguna aproximación, la época de su composición, mucho menos su autor. U. se inclina a creer que los tres libros son de época más bien tardía, haciendo, con todo, notar que tanto el redactor de *Josué* como el de *Jueces*, se debieron valer de fuentes fidedignas, que en *Josué* a veces se revelan contemporáneas, o poco menos, de los hechos relatados. La historicidad, pues, queda a salvo. En *Rut* se puede admitir que el autor sagrado añadiera bajo la divina inspiración algunos pormenores o amplificaciones. Esto lo afirma U. atendiendo, sin duda, aunque no lo diga explícitamente, al género literario del Libro. Este hubiera sido bueno determinarlo en lo posible. Por lo menos lo hace negativamente al excluir que sea un idilio o novela.

Por lo que toca a la exégesis, ésta corre de ordinario por los cauces trillados ya por los autores precedentes. El autor, como convenía a la índole de la obra que antes hemos indicado, ha atendido más que a roturar sendas a señalar entre las que ya se habían abierto, las que ofrecían más garantía de verdad y pudieran guiar al lector a una lectura inteligente y piadosa del sagrado Texto. Al señalarlas da el autor pruebas de su reconocida rectitud de juicio, sin que queramos decir con eso que la sentencia por él aceptada nos haya siempre parecido la más probable. Por lo demás, las cuestiones se tratan en general con amplitud no inferior a la de los más extensos comentarios. Ni faltan a veces modos de ver originales. Por ejemplo en Ios 5, 9, que U. juzga, y, a nuestro juicio, con razón, que no se ha de considerar como en íntima relación con lo inmediatamente precedente, sino como una conclusión de lo que se narra en los últimos capítulos anteriores y en particular de 4, 19-24. Así entendido el versículo, no hay ya por qué buscar qué relación puede tener la circuncisión con el «oprobio de Egipto», tan difícil de hallar, como puede verse, v. gr., en el Comentario a *Josué*, del P. Fernández. Así, no sería con la circuncisión con lo que Dios ponía fin al oprobio de Egipto, cualquiera que sea el significado de la expresión, sino con la admisión de Israel en la tierra prometida. Originalidad también y sabor dan al comentario las frecuentes observaciones del autor, fruto de sus personales experiencias (véase v. gr. Ios 2, 3, p. 28; 2, 6, p. 29; 4, 9, p. 43; 8, 31, p. 74, etc). Si, como alguna vez sucede (v. gr. Ios 11, 5), tales observaciones se aducen como argumento para decidir cuestiones topográficas, además del peso que dan a la sentencia escogida, prestan cierta amenidad a cuestiones de suyo áridas y poco atractivas para los no especialistas. La corrección textual es sobria y bien fundada.—L. BRATES, S. I.

NACAR-COLUNGA, *Nuevo Testamento*. Versión directa del texto griego original.—Edit. BAC (Madrid, 1953) p. XXVIII-916.

BOVER, JOSÉ M., *Los Cuatro Evangelios*. Versión directa del texto original griego.—Edit. BAC (Madrid, 1953) p. 391, cms. 15,5 × 8,5.

Se trata de una reproducción, en tamaño de bolsillo, de la traducción publicada anteriormente en el formatum ordinario de la BAC.

El Nuevo Testamento de NACAR-COLUNGA está tal cual aparece en la edición ordinaria de la Biblia. Las notas no han sufrido ningún corte. La edición del P. Bover ha sufrido gran merma. Las notas, en su mayoría, han sido eliminadas. Y no se olvide que el valor principal de la Biblia del P. Bover estriba precisamente en las notas. El fin de divulgación popular ha obligado a estos cortes. Es muy laudable el propósito apostólico de la Editorial, que ha sacado estas dos ediciones con el exclusivo fin de divulgar cada día más la Sagrada Escritura en lengua española.—J. L.

SCHNACKENBURG, RUDOLF, *Die Johannesbriefe.*—Verlag Herder (Freiberg im Breisgau, 1953) p. XX-300, cms. 26 × 16.

Con este volumen, que es la tercera parte del tomo XIII, empieza su publicación el amplio y denso Comentario Teológico al Nuevo Testamento, editado por la prestigiosa Casa Herder. En el calificativo teológico está la especificación de esta nueva serie, decididamente prometedora a juzgar por esta su presentación. El Director de este Comentario es el Dr. Alfred Wikenhauser, que cuenta entre sus colaboradores con firmas como Blinzler, Frischkopf, Gewiess, Kraft, Kuss, Maier, Schäfer, Schelkle, Schmid y el autor de este volumen sobre las tres cartas de San Juan. El Comentario irá ofreciendo, en el orden literario del Nuevo Testamento, todo el valioso material de una Teología bíblica. Los excursus de este primer volumen exponen temas tan interesantes como el de la Gnosis, la caridad fraterna y la relación entre Cristo y pecado.—G. R.

STRACK-JEPSEN, *Hebräische Grammatik mit Übungsbuch.*—München, «C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung» (München, 1952) p. XI-263, cms. 19 × 13.

En el fácil formato de bolsillo se presenta una vez más, ahora en su décimaquinta edición, parcialmente refundida y notablemente ampliada, la excelente gramática hebrea de Hermann L. Strack, nuevamente elaborada por Alfred Jepsen. Bastan estas dos firmas para recomendar la obra. Consta de dos partes: el libro de texto y el libro de ejercicios. En el texto se ofrece, en forma notablemente pedagógica y estrictamente científica, la escritura, la fonética, la morfología y la sintaxis. Los ejercicios van prudentemente escalonados, desde la distinción de las letras hasta la traducción del hebreo al alemán y del alemán al hebreo, contando para ello con dos selectos vocabularios; y contienen también una serie de notas aclaratorias sobre textos del Antiguo Testamento. Se ha dicho de esta Gramática que, en poco más de cien horas de estudio, habilita al lector para una suficiente inteligencia de la literatura bíblica. El estudio autodidáctico se ve notablemente facilitado por la cuidadosa distinción tipográfica entre lo esencial y lo que deberá añadirse en una repetición cíclica. Es un positivo acierto el haber condensado esta obra, incluyendo vocabularios y ejercicios, en poco más de doscientas cincuenta páginas de formato reducido.—C. M.

CLEMENT, G., *Derecho del niño a nacer*. Traducción del francés por Agapito de Sobradillo, O. F. M. Cap., 2.ª ed.—Edic. Studium de Cultura, Bailén, 19 (Madrid-Buenos Aires, 1953) p. 120, cms. 12 × 19, ptas. 20

He aquí un número que acredita la Colección «Problemas de hoy». Ampliamente difundida la primera edición de este libro entre los lectores de nuestra revista, no necesita presentaciones ni recomendaciones. Se recomienda él sólo por su sensatez, su equilibrio y su competencia.

El Dr. Clement, eminente cirujano suizo, pudo ya decir en su tiempo (desde su muerte aún se ha progresado notablemente) que el aborto no se impone por indicación médica. Médicamente hay siempre, en principio, otras soluciones que, conforme al deber profesional, le hacen respetar parigualmente los derechos de la prole y de la madre con notable ahorro de vidas humanas, sin que haya nunca colisión efectiva entre los derechos del hijo y de la madre. Y moralmente los argumentos de la Iglesia y los raciocinios de gran sentido común que reúne el autor convencen a cualquiera que discurra serenamente, sin prejuicios ni perversiones de criterio.

Por otra parte, las prácticas abortivas no están exentas de peligros, ni en sí mismos ni en sus consecuencias, como lo comprueba el Dr. Clement. Y en definitiva, el respeto a la vida infantil es un estímulo indiscutible del progreso. En pura ciencia médica se debe proclamar la supresión del aborto terapéutico.

Médicos y moralistas encontrarán criterios rectos y seguros en esta obra del Dr. Clement, ilustrada y completada en algunos pasajes por el P. Sobradillo; y su difusión nos parece un servicio muy útil para nuestra sociedad hispano-americana.—M. Zalba, S. I.

ALONSO ANTIMIO, ALVARO, CANG., *¿Cuándo el vínculo conyugal es disoluble?*—Edic. Studium de Cultura (Madrid-Buenos Aires, 1953) p. 114, cms. 12 × 19, ptas. 18.

Prologada por el que fué Arzobispo de Granada, Dr. Balbino Santos, y precedida de un resumen de la doctrina católica sobre la naturaleza y fines del matrimonio, esta monografía comprende tres secciones: 1.ª Cuándo es disoluble el vínculo conyugal entre infieles; 2.ª Cuándo lo es entre infiel y acatólicos o entre acatólicos cuyo matrimonio es dudoso; 3.ª Cuándo entre cristianos, católicos o no, ciertamente bautizados.

En ellas desarrolla el autor la doctrina canónica sobre la disolubilidad del vínculo conyugal, «no ya en plan de vulgarización, sino de tratado ético-jurídico, con claridad y precisión de escuela», deteniéndose largamente en la primera sección, en la que se esfuerza por demostrar que ningún matrimonio consumado es disoluble sino en virtud del privilegio paulino, y reduciendo a este privilegio los casos que la mayor parte de los moralistas y canonistas contemporáneos creen que se deben explicar por la potestad vicaria de que goza el Romano Pontífice para poder disolver el vínculo en todo matrimonio que no sea rato y en cuanto tal consumado.

A pesar de sus múltiples consideraciones y de los documentos, demasiado antiguos por lo general, que aduce en confirmación de su tesis, dudamos

que llegue a convencer, ni siquiera a meter la duda en sus adversarios. Parece que desconoce casi todas las monografías de estos últimos años que defienden la posición contraria, hoy casi común y nada arriesgada.

Se expresa con claridad y vigor, y con un tecnicismo escolástico manifiesto aun en la expresión literaria, que a veces sabe demasiado a pensamiento latino formulado con frases castellanas, en las que entrevera sin necesidad expresiones latinas.

Repetidas veces se refiere a las facultades comedidas a los Ordinarios de misiones por la S. Congr. de Propaganda Fide, alegando la Fórmula tercera mayor. Desde 1941 existe una sola Fórmula mayor para los Ordinarios que tienen carácter episcopal, y otra menor para los que carecen de ese carácter.—M. Z.

FERRERES, J. B.—MONDRIA, A., *Compendium theologiae moralis ad normam iuris canonici.* Reimpressio editionis 17 accurate recognitae et auctae, 2 tomos.—Apud Eugenio Subirana (Barcelona, 1953) p. LV-773; XIV-900.

Se trata de una reimpresión fototípica, que ha obligado al P. Mondría a reducir casi a lo imprescindible los retoques y añadiduras con respecto a la edición anterior.

En las modificaciones y adiciones se aprecian el acierto y la claridad en la exposición del continuador de Ferreres. Es natural que no todos estén conformes enteramente con sus apreciaciones. Algunos le discutirán acaso, entre otros puntos de vista, la probabilidad que concede a la Confirmación administrada con instrumento (II, 334) en cuanto no implique imposición de manos simultáneas; el juicio severo que le merece la práctica no sólo perpetua, sino notablemente prolongada del oginoismo (II, 1087); la opinión de que a los enfermos les está permitido tomar medicinas antes de comulgar, aunque puedan guardar el ayuno eucarístico sin grave inconveniente (II, p. 839); la resolución con que desatiende la sentencia de los que no ven excluídos el uso de líquidos alcohólicos en cuantas comidas, aun secundarias, se hagan legítimamente antes de la misa o comunión vespertina (II, p. 841.842).

Al comienzo de cada uno de los dos volúmenes indica los cambios principales introducidos en el cuerpo de la obra, algunos de ellos de todo punto necesarios por nuevas disposiciones de la Curia romana y de nuestro Concordato (autorización para enajenar bienes eclesiásticos, ayuno eucarístico, hora de la misa, jurisdicción castrense), otros convenientes para puntualizar o enriquecer con nuevos datos la doctrina (obligación de usar un privilegio, coalescencia de hurtos, bienes temporales de la Iglesia en España, anestesia durante el alumbramiento, días agenésicos, etc.).

Sendos apéndices a los dos tomos resumen las principales disposiciones nuevas de la Santa Sede, que afectan a uno u otro punto del texto, cuyo número se cita. Añadidos a los ya excesivos apéndices —algunos de los cuales necesitan revisión y otros podrían, acaso, desaparecer, incorporando al texto su contenido—, estos *Addenda* entorpecen un poco la lectura, pero las circunstancias de la reimpresión no han permitido otra cosa.

El P. Mondría continúa en su plan de refundir totalmente esta obra de tan excelente contenido doctrinal y tan atenta a las cuestiones modernas. La

realización de tal propósito beneficiará no poco al texto mismo, anticuado en la presentación de la doctrina, y también a la ciencia moral. En su empeño esperamos que no se limitará a formular de manera más orgánica la doctrina de Ferreres, sino que revisará además sus respuestas, adoptando una postura más definida dentro del respeto a las opiniones contrarias y que se desentenderá en algunos puntos de controversias antiguas bastante claramente eliminadas con la promulgación del Código.

En esa revisión habrá de extenderse la diligencia a una verificación de citas de autores más exacta o, por lo menos, más acomodada a ediciones recientes y sobre todo a disposiciones y declaraciones de la Santa Sede que harán modificar acá y allá la formulación de algunos puntos, confirmándolos con documentos más modernos.

Así, por ejemplo, en el t. II n. 434 es ya cierto que ni en España ni en otras partes están obligados estrictamente los capellanes castrenses a la misa pro populo (AAS 43 (1951) 564); la norma vigente sobre el uso de velas y luz eléctrica en el culto (n. 476) está regulada actualmente por una disposición de la S. C. de Ritos de 1949 (AAS 41 (1949) 476-477); en el n. 567 8.° se podría hablar más decididamente y en un sentido un poco más avanzado sobre la administración de los últimos sacramentos a herejes, al amparo de una respuesta del Santo Oficio del 11 de noviembre de 1941 y así otros casos.

También nos parece que podrían dejar de atenderse ya ciertas opiniones anticuadas, poco compatibles con el actual derecho o jurisprudencia, tales como la no obligación de confesarse en las circunstancias que refiere el n. 404, 4.° ó la prohibición de administrar el viático por mano de seglares (n. 367 q. 4.°) en caso de necesidad.

Allí donde el P. Mondría ha puesto su mano en estas dos ediciones, ha quedado siempre el texto no sólo enriquecido, sino también mejorado.

En los *Addenda* a que antes hemos hecho referencia se reúnen ciertamente las principales disposiciones o declaraciones nuevas de la Santa Sede, si se exceptúa tal vez una de la S. C. Consistorial (AAS 43 (1951) 80-83; 562-565) que habría permitido generalizar lo que dice respecto de la ordenación castrense para España. Pero en la refundición de la obra que esperamos, tendrán sin duda acogida varias más, como las que se refieren a la moral nueva, a la delegabilidad de la potestad dominativa del mismo modo que la jurisdicción, a la defensa de la vida e integridad del organismo, a la facultad para confirmar otorgada a capellanes militares y misioneros de emigrados, etc.

Y con eso continuará este texto acreditando nuestra ciencia moral, y contribuyendo a la formación de las conciencias.—M. Z., S. I.

LARRAGA, FRANCISCO DE.—LUMBRERAS, PEDRO, O. P., *Epítome de teología moral.*—Edic. Studium de Cultura (Madrid-Buenos Aires, 1953) p. XVIII-650, cms. 11 × 18, ptas. 55 en rúst., 65 en tela.

El *Prontuario de teología moral*, renovado hace tres años por el P. Lumbreras, acaba de ser resumido y lanzado a la venta en este *Epítome*, que aumenta la lista, ya numerosa, de los sumarios de moral.

Dice el P. Lumbreras: «más bien que resumir, he suprimido lo menos

corriente, lo que reza con los Superiores y con casos que sufren dilación». Así es, en efecto. Desaparece con buen acuerdo en el *Epítome* la forma de preguntas y respuestas; se destaca mejor tipográficamente el curso de las ideas; se suprimen diversas cuestiones que el autor juzga más secundarias y alguna que otra explicación o desarrollo de ideas que se respetan; se añaden, finalmente, las declaraciones o decisiones de la Santa Sede que datan del último trienio.

El *Epítome* conserva, destacándolas más en cuanto a la presentación, las cualidades de claridad, orden y equilibrio en el juicio moral que acreditaban el clásico *Prontuario* de Larraga. Como contrapartida se hace más sensible ahora, en el resumen, la excesiva simplificación de tantas normas complejas como ocurren en la teología moral, que ya en la obra amplia estaban demasiado esquematizadas. Tememos por las resoluciones de sacerdotes que, sin un gran conocimiento de la moral, repasen sus estudios en Epítomes como éste, con riesgo de no caer siquiera en la cuenta de la existencia de más de un problema. Achaque, por lo demás, que en mayor o menor grado alcanza a todos los Sumarios, llámense entre nosotros Arregui o Ferreres, Busquet-Bayón, Santamaría o Lama Arenal, etc.

Lo que sugeríamos en otra ocasión (EstEccl 26 (1952) 405) a propósito de algunos puntos de vista que ha respetado el P. Lumbreras en la obra de sus predecesores lo podríamos repetir de nuevo. Aquello lo dijimos a modo de ejemplo. La lista podría aumentarse. No nos parece v. gr. exacto decir absolutamente que la denegación del débito no es ningún pecado, cuando el consorte no quiere urgir la obligación de justicia; ni estamos conformes con la razón en que se fundan las relaciones conyugales en tiempo del embarazo; ni opinamos que todo acto matrimonial durante el período es venial *per se loquendo* (n. 832. 833).

El inciso latino subrayado es del autor. Como ése hay otros muchos en el Epítome. Para nuestra jerga clerigal es muy cómodo ese empleo. Pero no así para los seglares que, afortunadamente, se van interesando cada vez más por una formación sólida; ni siquiera para el decoro de la lengua. Sería, acaso, de desear que desaparecieran de un libro castellano todas las fórmulas latinas que no estén admitidas universalmente por el uso.

Las supresiones se hacen con un criterio que generalmente aprobamos. Se le podrán discutir algunos extremos. Dudamos v. gr. de que esté bien suprimida la doctrina sobre los herejes y cismáticos como sujetos de la ley eclesiástica, y que, sin embargo, se mantenga el concepto y la explicación de mohatra. Pero ¿quién se atreverá a decir que él acierta y los demás se equivocan?—M. Z.

RIGHETTI, MARIO, U. J. D., *Manuale di Storia Liturgica.* Vol. I, *Introduzione generale.* 2.ª edizione corretta ed accresciuta.— Editrice Ancora, Piazza della S. Trinità, Milano, 1950) p. XV-585.

Muchos libros se van publicando sobre Liturgia, y entre ellos no pocos de verdadero valor; pocos, sin embargo, creemos que superarán a la Historia de la Liturgia de Righetti. Modestamente dice el autor que ha pretendido escribir un texto adaptado para clases superiores. Nosotros pensamos que es un magnífico auxiliar aun para el Profesor de Liturgia, que difícil-

mente podrá explicar todo cuanto el autor ofrece. ¡Tan abundante es la materia!

Conocedor perfecto de la Liturgia y su Historia, se distingue esta obra por el equilibrio que manifiesta Righetti en toda ella. Es defecto asaz frecuente en tratados de Liturgia exagerar, generalizando y ponderando desmesuradamente la importancia de la materia, como si fuese la única que puede elevar la piedad de los fieles a actividades superiores. Righetti es parco en palabras ponderativas, y pone al descubierto los hechos, encadenándolos y desenvolviéndolos con métodos y orden, de suerte que con tratarse de un libro de texto (y mejor aún de consulta) se lee con sumo interés y gusto.

Como es un libro de casuística litúrgica, no se busquen en él las rúbricas y ceremonias actuales, pero sí encontrará el estudioso el origen y evolución de los ritos de ahora, cuyo significado aprenderá, y con ello cumplirá sin duda mejor las rúbricas prescritas.

Tampoco se ha propuesto el autor —lo dice expresamente— hacer ascética litúrgica: y, sin embargo, leyendo su obra se vive la escética de la Liturgia con más intensidad tal vez que en un libro de meditaciones litúrgicas. Tanto convence la sinceridad y objetividad histórica en materia tan íntimamente relacionada con la ascética.

El lector no puede menos de admirar la erudición pasmosa de Righetti, que cita continuamente toda clase de publicaciones litúrgicas y conoce todos los problemas. Tiene también el acierto de citar obras y revistas que pueden fácilmente estar al alcance de los lectores para sus consultas y trabajos de investigación. Especialmente nos place el uso de los Santos Padres, principalmente de S. Agustín, que tanto guían en el estudio de la Liturgia.

Una sugerencia nos permitimos: Nos habría gustado un apéndice sobre la relación íntima entre el dogma y la Liturgia en el movimiento litúrgico moderno. Las Encíclicas Mystici Corporis y Mediator Dei no son más que dos partes de un solo libro: La Liturgia y el Dogma. Es verdad que el autor ya toca este tema, en general, en el c. 2.º; pero hubiéramos gustado de verlo separadamente en el caso particular por la importancia grande que tiene en el desarrollo del movimiento litúrgico actual en el que hay que corregir no pocas desviaciones y evitar mayores peligros.—FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. J.

OLIVAR, ALEJANDRO, *El sacramentario de Vich.* (Monumenta Hispaniae Sacra. Serie Litúrgica: Vol. IV).—C. S. de I. C. Instituto P. Enrique Flórez (Madrid-Barcelona, 1953) p. CXV-336, cms. 17 × 25.

Presenta Dom Alejandro Olivar, monje de Montserrat, en este tomo de *Monumenta Hispaniae Sacra* un texto litúrgico acabado el año 1038 de gran interés: el Sacramentario de Vich (ms. 66) que conserva el misal y ritual de la época, aunque no completos. Del misal se lee la parte del santoral, excepto los santos correspondientes a enero y mitad de febrero; del temporal sólo desde la mitad del *Praeconium* del Sábado Santo hasta la dominica infraoctava de Pentecostés; el oracional, misas comunes y votivas, éstas últimas de mucha variedad y riqueza. En el ritual se encuentran las oraciones del matrimonio, extremaunción y funerales. Parece con todo que se han

perdido unos 130 formularios. A pesar de estas lagunas, es éste uno de los sacramentarios más completos y ricos que se conservan.

No se trata de una simple copia de algún sacramentario más antiguo, sino de una nueva complicación con piezas originales y otras muchas arregladas a base de combinación de distintas fuentes, realizada a principios del siglo XI bajo el pontificado de Oliva y sin duda por orden suya y bajo su dirección. El interés crece, si se tiene en cuenta la fecha y la región. Vich acababa de ser liberado del dominio mahometano. Los reconquistadores franceses, y de modo particular el nuevo clero narbonés, se propusieron implantar la liturgia romana en substitución de la antigua visigótica. Este cruce de corrientes y tendencias se refleja en nuestro Sacramento, en que predomina el influjo del sacramentario gregoriano, pero con fuertes dependencias de la piedad popular de la región y del sacramentario Gelasiano que recogió preferentemente la liturgia hispana. Más aún, llega a crear nuevas fórmulas de tipo romano para las misas de las fiestas del calendario regional. Todo esto aumenta el interés de estas venerables fórmulas que recogen por esta fusión de fuentes el modo de orar de épocas y regiones tan varias. No pocas, sobre todo las de tipo romano, subsisten actualmente en la liturgia. Pero otras muchas son para nosotros desconocidas. Lo que más nos ha llamado la atención es la abundancia de prefacios. Hasta 189 —algunos bellísimos— se dan en este sacramentario. Otra cosa notable es la cantidad de misas votivas en general y de modo más concreto las referentes al sacerdocio. Son 14 las misas «pro sacerdote» o «specialis sacerdotis». Hay que notar que lo mismo en este caso que en todos los demás no se dan la epístola y el evangelio, que solían estar en otros libros especiales, no en los sacramentarios. Aquí se transcriben las oraciones, secreta, postcomunión y, cuando son propios, los prefacios y la infracción. La parte santoral es más rica y variada que la del tiempo.

La edicion es una edición modelo. No falta ninguna de las exigencias de una obra científica. En todo procede con extraordinaria exactitud y fidelidad. En la larga introducción —115 páginas— se resuelven todos los problemas que tengan alguna relación con el códice. Se da su descripción, las noticias que existen sobre él en los diversos autores, se estudian las diferentes manos que han intervenido, se anotan las palabras que ofrecen alguna irregularidad ortográfica o lingüística —ya que el documento es interesante no sólo para la liturgia, sino también para el conocimiento del latín medieval—, se precisa el estilo ortográfico, lingüístico y paleográfico, el tiempo y lugar de la composición y su contenido.

En donde parece que Dom Olivar se supera a sí mismo es en el estudio de las fuentes, punto el más importante. Se analizan todas y cada una de las piezas del sacramentario y se puntualiza el sitio de donde procede, la afinidad con las de otros sacramentarios, con todo lo que parece digno de anotarse. Muy pocos códices tienen un estudio tan preciso y bien hecho como el que nos ofrece el autor en esta obra, que pasa a integrar de modo tan digno el *Monumenta Hispaniae Sacra*.—IGNACIO IPARRAGUIRRE, S. I.

LLORCA, BERNARDINO, S. I., *La Inquisición española. Estudio Crítico*.—Universidad Pontificia (Comillas, 1953) p. 190, cms. 12 × 17.

Este nuevo libro del conocido P. Llorca tiene la ventaja de incorporar todos los valores de su libro de la colección Labor «*La Inquisición en Es-*

paña». Todas las alabanzas que se han prodigado a éste hay que aplicarlas al nuestro. Ha tenido en cuenta además los avances modernos, como lo relativo al proceso del Bto. Avila, y se ha dado más relieve a algunos puntos, como el proceder de la Inquisición ante algunos santos.

El P. Llorca desea hacer labor objetiva en tema tan apasionado. No quiere ni apologías ni diatribas, sino la verdad pura y llana. Deshace muchos juicios erróneos que han penetrado hasta en autores muy ortodoxos. Estudia los orígenes y mentalidad que suponía la institución de este sagrado tribunal, los diversos pasos del proceso, el tan traído y llevado tema del tormento, la sentencia y auto de fe, los resultados en el campo de la ciencia y de la santidad. Al fin da un juicio de conjunto analizando los reparos y beneficios que aportó. Obra, como se ve, muy útil para formarse idea clara en tema tan desfigurado.—IGNACIO IPARRAGUIRRE, S. I.

BROUTIN, PAÚL, S. I., *L' Evêque dans la Tradition pastorale du XVI^e Siècle.* Adaptation française de JEDIN HUBERT, *Das Bischofsideal der katholischen Reformation* (Museum Lessianum. Section historique n. 16).—Desclée de Brouwer. L' Edition Universelle (Bruges, 1953) p. 136, cms. 18 × 24, fr. belg. 150.

Tema nuevo, de gran actualidad e importancia para la teología pastoral y para el movimiento sacerdotal, desarrollado con mano segura por un gran maestro e historiador. Consigue Jedin extraer un rico material de cerca de cuarenta obras, y lo que es más, disponerlo con su pericia y conocimiento del ambiente de tal modo que resulte un retrato del ideal del obispo en el quinientos. La imagen no la perfiló aquel siglo de restauración católica de un trazo. Primero fué borrando los rasgos de la imagen medieval del obispo, señor feudal; luego fué delineando la propia de la época que concibe al obispo como padre y pastor de almas.

Jedin estudia el ideal episcopal desde diversos puntos de vista; y lo mismo en los libros que lo describen como en los hombres que lo han vivido. Muestra la idea que se había forjado de él un seglar: Contarini. Nos presenta el libro clásico en la materia, escrito por Giberti, la forma clásica reflejada en el *Stimulus Pastorum*, la acción del Concilio de Trento y de Luis de Granada, el ideal hecho realidad en S. Carlos Borromeo, la silueta que resulta de las recomendaciones de los comentadores litúrgicos a la consagración episcopal.

Desfilan autores de todas las tendencias y naciones. De España aparecen prototipos de obispos, como Fernando de Talavera y Cisneros; obras como el *Pastor Bonus*, de Maldonado, la *Instrucción de Prelados*, de Bernal Díaz de Luco; maestros de obispos, como Alfonso de Vitoria. Y podían haber aparecido Sto. Tomás de Villanueva, Pedro Guerrero, notas sobre la reforma de los obispos del P. Lainez y el primer Memorial del Bto. Avila al Concilio de Trento.

Pero casi más interesante que el mismo tema es el fondo riquísimo de ideas, tendencias de la época, que pone Jedin para la mejor comprensión de la obra y que dan a todo el libro una profundidad y perspectiva histórica mayores de lo que podía sugerir el título. Sobre todo, la conclusión es extraordinariamente sugestiva y madura. En ella ha sintetizado Jedin las vibraciones del catolicismo en el umbral de los tiempos modernos y descrito

la trayectoria de múltiples afanes de reforma con sus causas más profundas.—IGNACIO IPARRAGUIRRE, S. I.

Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens, in verbindung mit E. Schramm, G. Schreiber und J. Vives. Herausgegeben von J. VINCKE. (*Spanische Forschungen der Görresgesellschaft,* von H. FINKE (†), 1. Reihe, vol. 9.).—Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Gallitzinstrasse, 13. (Münster, 1954) p. VII-276.

Desde el año 1941 había quedado interrumpida la publicación de esta simpática colección de trabajos referentes a España y a sus relaciones con Alemania, publicados por la benemérita sociedad católica de J. Goerres. Al aparecer, pues, este nuevo volumen en 1954 sentimos muy especial satisfacción al ver que se reanuda la publicación de tan interesantes trabajos. En realidad, de los que completan el presente volumen podemos afirmar que no desdicen en nada de los que les precedieron, y por su solidez y sana crítica hacen honor a la ciencia católica de nuestros días y a las buenas relaciones existentes entre España y Alemania.

Digno de atención es, en primer lugar, el primer trabajo de *G. Schreiber* sobre «La Zambomba y el Pandero», en el que se recogen gran cantidad de estrofas y versos populares que acompañan estos instrumentos y se procura dar una interpretación religiosa e histórica de estas costumbres populares. El mismo tema de interpretación de costumbres populares persigue el trabajo de *A. Durán y Sempere* sobre «Un antiguo juego de origen germánico en Barcelona».

De particular interés es el estudio siguiente de *J. Krinke* sobre «El Rito español visigodo de bautismo al principio de la Edad Media», en el que se rehace el texto antiguo sobre la base de multitud de textos que se reproducen y se le compara con el texto conocido en el resto de la cristiandad. Especialmente útiles son los resultados a que llega el autor, determinando los puntos en que dicho rito conviene con la liturgia gálica, la ambrosiana, la africana y la romana, así como también los puntos en que disiente de estas liturgias y en particular de la oriental.

Sigue a continuación un trabajo del Director de la Biblioteca Central de Barcelona, *F. Mateu y Llopis,* el «Rex Aragonum» o «Notas sobre la intitulación real diplomática en la Corona de Aragón». En él, sobre la base de multitud de títulos de diplomas, sellos y monedas que trascribe el autor, presenta las variantes del título real o condal de Aragón en la Edad Media desde 1035 (Rex aragonensium) hasta el Católico Don Fernando (Rex Aragonum). En los últimos aparece la especificación detallada de las diversas religiones, y el título se da muchas veces en letra vulgar.

J. Vincke nos ofrece luego una interesante investigación sobre la «Política sobre los estudios superiores, realizada por los Cabildos españoles en la Edad Media. En él aparece cómo, al lado de la actividad de los Papas y de los Príncipes en este punto, fué de gran importancia la de los cabildos.

Los trabajos que siguen tratan de las relaciones mutuas entre España y Alemania. Tales son: el de *J. M.ª Madurell* sobre «Miguel Luch, un escultor cuatrocentista alemán, de Barcelona». El de *G. Schreiber* sobre «España en las minas alemanas», en donde con abundante documentación se exponen las numerosas invocaciones de Santos españoles en la obra minera

alemana. Así aparecen: S. Vicente Mártir, Santiago el Mayor, San Fernando Rey, San Ignacio de Loyola, S. Francisco Javier, St.ª Teresa de Jesús y otros. El autor explica los motivos que intervinieron para introducir estas advocaciones. El artículo de *H. Juretschke* titulado «Orígenes de la romántica española y su exposición en la historia de la literatura», nos muestra el influjo del filósofo alemán Augusto G. Schlegel en la romántica española.

El último trabajo presenta una característica especial. Su título es Cristianismo y originalidad, conflicto entre Eros y la Caridad. En él, *Gustavo Conradi*, en la persona de Angel Ganivet, tan discutida y problemática, como la de Unamuno, con el cual se la compara en el artículo, hace ver cómo una de las fuerzas más específicas del humanismo español es el misticismo del siglo XVI y cómo este misticismo, en lucha con las tendencias modernas, es lo más característico del alma española.

En apéndice se da cuenta de diversos trabajos españoles sobre arqueología visigótica y se da un breve resumen biográfico de Donoso Cortés, cuyo centenario se celebró en 1953, y de diversos personajes alemanes, recién fallecidos, que se distinguieron por sus trabajos sobre España.—BERNARDINO LLORCA, S. J.

CASANOVAS, IGNACIO, S. J., *La cultura catalana en el siglo XVIII. Finestres y la Universidad de Cervera.*—Edit. Balmes, Durán y Bas, 11 (Barcelona, 1953) p. XI-323, cms. 19 × 12.

La presente obrita es la traducción castellana, junto con algún otro complemento, de la amplia introducción que el P. Ignacio Casanovas puso a su obra en tres volúmenes sobre *José Finestres, Documentos para la Historia cultural de Cataluña.* En ella, después de esta larga introducción, reproducía una biografía del gran erudito catalán y luego todo su epistolario y otros muchos documentos.

Esta preciosa síntesis de la obra de Finestres, hecha por el malogrado P. Casanovas, es ciertamente digna de ser conocida, por lo cual saludamos con satisfacción su traducción y publicación española. Como es bien sabido, para el gran filósofo y publicista P. Casanovas, José Finestres y Jaime Balmes son los que mejor simbolizan la cultura catalana y española del siglo XVIII y primera mitad del XIX. Así aparece claramente en sus dos obras magistrales, la indicada sobre Finestres y otra, más monumental sin duda, los tres volúmenes sobre Balmes.

En breve reseña aparece, pues, en esta introducción la gran significación de Finestres desde el punto de vista cultural de la universidad de Cervera y de Cataluña. En densos capítulos podemos seguir el resurgimiento cultural, que tiene su centro en la Universidad de Cervera, las excelentes cualidades de Finestres, la actuación y los principales hombres de la Compañía de Jesús en Cervera, la renovación general que se experimentó en las humanidades, en la filosofía y en la crítica, con la intensa participación de José Finestres; finalmente, la decadencia rápida y fatal de aquella cultura después de la extinción de la Compañía de Jesús.

La obra se caracteriza, como todas las del P. Casanovas, por su acertada visión sintética, claridad y riqueza de exposición, un entusiasmo comprensible por las grandezas de Cataluña y su amor entrañable a la Compañía de Jesús.—BERNARDINO LLORCA, S. J.

XXXV Congreso Eucarístico Internacional, Barcelona, 27 Mayo 1 Julio 1952. *La Eucaristía y la Paz.* I. *Crónica gráfica.* II-III. *Sesiones de Estudio.*— Seminario Conciliar (Barcelona, 1952-1953) pp. 297, 840, 956, centímetros 20 × 28.

Perenne recuerdo del grandioso Congreso Eucarístico Internacional de Barcelona son estos tres gruesos volúmenes, los mejores que existen de entre los muchos publicados con ocasión de los Congresos Eucarísticos Internacionales anteriores.

La *Crónica gráfica* reproduce admirable y artísticamente, en 384 huecograbados, los más salientes acontecimientos del Congreso Eucarístico más las fotografías de los 144 Prelados y 11 Cardenales que asistieron, a los que precede una acertada tricomía del Papa Pío XII y los retratos del Legado Pontificio, del Nuncio de SS., Prelado de Barcelona y Franco. Un total de bastante más del medio millar de huecograbados perfectamente ejecutados. Son un bellísimo recuerdo evocador de aquellas fechas imborrables.

Los otros dos volúmenes son densísimos. No recordamos ningún Congreso Eucarístico que haya igualado al de Barcelona en la esplendidez de las secciones doctrinales. Los temas de estudio estaban de antemano clasificados en la siguiente manera: La Paz Cristiana, La Eucaristía y la Paz, La Eucaristía y la Paz individual, La Eu. y la Paz familiar, La Eu. y la Paz social, La Eu. y la Paz internacional, La Eu. y la Paz eclesiástica. Los temas propuestos llegaban al número de 90.

En particular funcionaron varias secciones: Liturgia con 41 temas, Pedagogía con 24, Teología Oriental con seis, etc. Los temas presentados fueron muchos más, pues no pocos temas hallaron diversas elocubraciones. Para la publicación de temas fué necesaria la selección y el resumen.

Integros se publicaron los trabajos leídos en las sesiones generales en el Paraninfo de la Universidad por los Rdmos. PP. Garrigou-Lagrange, O. P. y Agustín Bea, S. J. y el Emmo. Cardenal Gerlier; a los que precedieron las salutaciones de los Emmos. Cardenales Spellman y Frings, y del Sr. Lorenzo Riber. Los trabajos leídos en las diferentes secciones, debidamente seleccionados y abreviados (si eran demasiado extensos) van publicados en la siguiente manera: Vol. II: Teología dogmática, 35; Sagrada Escritura, 38; Liturgia, 50. Vol. III: Moral-Sociología-Pastoral, 73; Historia y Arqueología, 33; Teología Oriental, 25. El conjunto de trabajos publicados llega al abrumador número de 260.

A estos hay que añadir los Apéndices del vol. III, que comprenden las sesiones académicas con los discursos interesantísimos de Martín Artajo, Nuncio de SS., Pemán, Esteban Bilbao, Paul Claudel. Y las sesiones extranjeras: Alemana, 3; Canadiense, 4; Francesa, 4; Italiana, 7. Termina con las manifestaciones de la participación de las Naciones de la Iglesia perseguida, que acudieron al Congreso y dejaron un breve mensaje. Se han publicado en su lengua y caracteres originarios los de Croacia, China, Eslovenia, Hungría, Letonia, Polonia, Rumanía, Ucrania.

Casi un centenar de páginas de índices cierran esos hermosos volúmenes, el más claro exponente de la densidad de sus páginas. Ello constituye la mejor corona del Congreso, que dejará un perenne recuerdo en las bibliotecas y en los hogares. Estos volúmenes deberían estar en todas las casas de quienes sintieron la emoción de los actos del Congreso y de quienes contri-

buyeron con su asistencia o aportación a la magnificencia extraordinaria que se desarrolló aquellos días en Barcelona.

Nuestro más hondo beneplácito a cuantos con un trabajo, apenas calculable, se dedicaron a la preparación de estos volúmenes y a los Talleres Huecograbado Planas de Barcelona, que con su esmerada presentación han contribuído a que el esplendor del Congreso perdure sin fin.—FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. J.

SOLANES, FELIPE, S. J., *La Compañía de Jesús*, I *¿Qué es?* II *¿Qué hace?*—El Mensajero del Corazón de Jesús (Bilbao, 1952) p. 329, cms. 16,5 × 11,5.

No se trata aquí de una obra histórica propiamente tal para los eruditos, ni de apologética que oponer a las calumnias lanzadas contra el Instituto de la Compañía de Jesús. Es más bien una obra de vulgarización. Las hay en diversas lenguas y las había en castellano, pero que actualmente resultan anticuadas, y hacía falta este nuevo Manual, del que pueden echar mano principalmente los muchos que actualmente llaman a las puertas de la Compañía de Jesús para entrar en ella. Dos partes tiene este librito, para estudiar de esta institución su organización interior y exterior, y luego los frutos que produce. Se presenta el ideal, es decir, su origen, su fin y características de la Orden, y a continuación cómo ella ha correspondido a este ideal. Frutos del mismo son los Ejercicios Espirituales, la labor apostólica en las misiones, los trabajos referentes a la enseñanza y las obras sociales. Preciosos frutos son también su devoción a los Corazones de Jesús y de María y al Patriarca San José, el Apostolado de la Oración, las Congregaciones Marianas y la de la Buena Muerte, aunque de éstas cierto podía haber hablado con más pormenor, así como se ha extendido en la devoción de la Compañía al Patriarca S. José y a la Santa Sede. Dos apéndices complementan la obra: uno sobre la muerte en la Compañía de Jesús prenda de salvación, y otro sobre las dificultades que suelen oponerse a los que entran en la Religión.

Permítanos el autor algunas pequeñas observaciones. Aunque el opúsculo está bien documentado, a veces las citas no están suficientemente precisadas, como en pp. 62-63 respecto a *Fontes narrativi* de M. H. S. J., que tienen varios tomos. En la p. 73 habla del Cardenal Chinucci, y ha de decir *Ghinucci*. En general, para otras ediciones se desearían estadísticas más recientes, sobre todo las referentes a la práctica de los Ejercicios Espirituales en España. Por lo demás, reciba el autor mi más sincera enhorabuena.—M. QUERA, S. I.

GONZÁLEZ CAMINERO, NEMESIO, S. I., *Arte de vivir, amar y morir*.—Universidad Pontificia (Comillas [Santander], 1952) p. 180, cms. 17 × 12, pts. 15.

Resolver el problema de la vida en su dimensión ético-psicológica, tal es el noble intento del autor. Lo intenta, diríamos mejor, lo consigue en tres capítulos que descubren en él una profunda preparación y un refinado gusto literario. Plantea primero el problema en los planos económico-social, psicológico moral y metafísico-religioso. Luego clasifica el esquema de la vida

humana en tres épocas: paradisíaca, de crisis y de estabilización. Enumera a continuación cuatro actitudes, que llama existenciales, ante el problema planteado, y finalmente discurre sobre los modelos de la vida. Su tono y estilo nos parece de lo más apropiado para los jóvenes universitarios, a quienes principalmente se dirige. Acaso a algunos lectores se les antoje el libro demasiado denso. Y en verdad no es infrecuente en él encontrarnos con conceptos aludidos o tocados muy someramente, que presuponen en el lector joven una preparación de que muchas veces carecerá; pero nadie podrá reprocharle la falta de claridad expositiva para que ese mismo lector impreparado no quede con ideas más claras sobre el asunto. Se nos ofrece que al mentar a los pensadores heterodoxos, en notas o en el contexto, habría podido presentarlos más explícitamente, en gracia a los lectores antes aludidos. En resumen, un libro que quisiéramos ver en manos de todo universitario español.—FRANCISCO SEGURA, S. I.

RAHNER, CARLOS, S. J., *Angustia y Salvación* (Colección Ascética y Vida, II). (Trad. de Luis Martínez Gómez, S. J.).—Sapientia, S. A. de Ediciones (Madrid, 1953) p. 158, cms. 11 × 18.

En brevísimo prólogo dice el autor que los ocho capítulos sobre la oración de que consta esta obra, deben su origen a una serie de sermones predicados durante la Cuaresma de 1946 en Munich. Es natural que al hablar sobre la oración en aquellas horas terriblemente trágicas para Alemania, el R. P. Rahner, Prof. de Teología, que se revela en estas páginas como pensador profundo, penetrante conocedor del alma contemporánea y orador de poderosa fuerza dramática, presentase a sus oyentes, abrumados por la desgracia, el cuadro terrible de la *angustia* humana concreta y actual y ofreciese como *salvación* el recurso a Dios por la oración. Las dos palabras subrayadas justifican plenamente el título con que el traductor ha sustituído al alemán, modesto y sencillo: «De la necesidad y los bienes ('bendiciones') de la oración.»

El que ha aprendido a orar, habitual y fervorosamente, en las páginas del Ven. P. La Puente o Granada —no digamos si en las de Sta. Teresa o S. Ignacio—, o en las equilibradas de Maugmigny, o en el humilde e ingenuo hablar con Dios de aquellos de los que dice la Escritura «cum simplicibus sermocinatio Eius», no necesita leer este nuevo libro. Pero el intelectual tocado más o menos de la «angustia existencial», el vulgar apartado de Dios por las amarguras de la vida, todo el que haya de hablar a oyentes como ésos, y no menos quien desee hablar auténtica originalidad y vital actualidad en la exposición de un tema tan antiguo como la miseria del hombre y la misericordia unida a los juicios inescrutables de Dios, leerá con avidez, admiración y fruto estas páginas dramáticas, modernas y de solidez e inspiración genuinamente cristianas.

Hay ciertamente en ellas tal cual frase que, aislada, extraña: p. ej., «¿Qué es propiamente oración? Es siempre difícil decir». Bien fácil y exacto le es al Catecismo y bien tangible y sublime en los ejemplos de oración propuestos por N. S. Jesucristo en el Evangelio, el del publicano, uno de ellos. Pero comprendemos que esto, aunque en sí evitable, es gaje espontáneo de cierto actual modo de concebir y expresarse.

La obra no tiene la diafanidad y unción de los autores arriba citados ni produce inmediatamente la paz y encendimiento del corazón que de aquellas dimana; pero habla al hombre moderno dolorido, soberbio y culpable en su lenguaje (y por cierto muy bien expresado en la forma que hoy agrada), y en el que justamente debe escuchar para que, abatida su soberbia y enseñada su inteligencia, halle su salvación en Dios.

No somos amigos de traducciones de obras sobre materias en las que el castellano posee una riqueza y una tradición no superada por ninguna lengua viva; pero los méritos de la presente recomiendan el acierto de la editorial Sapientia no menos que el del experto traductor.—JESÚS MUÑOZ, S. J.

Die Menschenrechte in christlicher Sicht. Herausgegeben von Senatspräsident DR. AUGUSTO WIMMER.—Verlag «HERDER» (Freiburg, 1953) p. VII-102, en oct. may.

El presente fascículo, que aparece como tal, o sea, como un cuaderno «zur *Herder-Korrespondenz*», puede bien constituir una publicación independiente y autónoma de por sí. Se trata de siete trabajos magníficos en lengua alemana de los Drs. y Pfres. August. Wimmer, Paul Wolff, Joseph J. M. van der Ven, Heinrich Kipp, Josef Mühlenhöver y Hermann Mosler (que presenta dos), todos ellos sobre los derechos del hombre. Dichos trabajos habían constituído en forma acaso más sintética, otras tantas relaciones presentadas a la Jornada de «Paz Romana» de Limburg el año 1951, que versó toda ella sobre tal argumento. Al fin contiene el enjundioso fascículo las conclusiones o resoluciones finales de aquella asamblea con breve declaración o glosa del Dr. Aug. Wimmer y la alocución de clausura del Sr. Hermann Gögler.—Antes de los últimos documentos se insertan la Declaración de los derechos del hombre formulada en treinta artículos por las Naciones Unidas en 1948, y asimismo la hecha sobre el mismo objeto por la Convención Europea en 1950. Todo este conjunto de trabajos, y consiguientemente las conclusiones de la Asamblea dicha de «Pax Romana» consideran y examinan los derechos del hombre, así en su proyección histórica (Dr. Kipp) como absolutamente, o sea, bajo el punto de vista filosófico (Kipp y van der Ven) y dogmático-cristiano (Wimmer y Wolff) de frente al Estado. Puestos bien de relieve el concepto y el fundamento ya natural ya sobrenatural de los derechos del hombre, es decir, su dignidad integralmente considerada, se van concretando ideas y sacando conclusiones lógicas, sea en orden a las obligaciones, así positivas como negativas del Estado, sea en orden a las reacciones legítimas de los individuos. Juzgamos estos trabajos bien realizados y luminosos en punto tan candente, como el de los derechos del hombre, frente a muchos sistemas político-estatales tan errados a este respecto, cual v. gr. la dictadura soviética, que por desgracia esclaviza hoy gran parte de la humanidad, y un nacional socialismo, que pasó, como sabemos, desconociendo bastante los mencionados derechos. Los trabajos de los Doctores Mosler y Mühlenhöver sobre la aseguración de los derechos del hombre por medio del orden y convenciones positivas internacionales redondean este luminoso conjunto de ideas sobre tema tan vital y urgente.—O. ROBLEDA, S. I.

PHILIPON, M. M., *Santa Teresa de Lisieux «un camino enteramente nuevo»*. Vers. del francés por Francisco Javier Ysart.—Edit. Balmes, Durán y Bas, 11 (Barcelona, 1952) p. 307, cms. 17 × 11.

Ha sido un acierto el traducir a nuestra lengua esta obra del Profesor de teología Philipon, tan conocedor de los escritos alrededor de la Santa de Lisieux y tan acertado en exponer sintéticamente los mojones de este moderno «caminito enteramente nuevo» de la vida espiritual. Sólo el capítulo primero traza un esbozo de la Vida de Santa Teresita. En los demás va exponiendo las características de este caminito que, como dijo ella misma, un mes antes de su muerte, consiste en lo esencial en «la humildad en la base, y a través de los deberes del propio estado, una vida teologal intensa, en la intimidad de un Dios esencialmente Padre» (p. 302).

Diríase que sobre la base de la humildad consiste en desplegar las alas del amor, no de mera sensiblería, sino de sacrificio en todas las ocasiones, y la fidelidad en las cosas más menudas, deponiendo todo temor para abandonarse con toda confianza en la providencia paternal de Dios y en el amparo maternal de María, dejando que los dones del Espíritu Santo obren sin trabas sobre el alma. El último capítulo presagia «una nueva era de espiritualidad», que ojalá tenga muchos seguidores.

En general, nos parece correcta la traducción, y la presentación es nítida y agradable. Es de los libros que más plenamente se pueden recomendar.—M. QUERA, S. I.

SARABIA, RAMÓN, C. SS. R., *Josefina Vilaseca, mártir de la pureza.*—224-16 grab.

FAUS, JESÚS, C. SS. R., *Sangre sobre los lirios. Viaje emocional tras las huellas de Josefina Vilaseca.*—160-16 láms. de colores. Edit. El Perpetuo Socorro (Madrid, 1953).

El P. Sarabia describe la vida y martirio de esta joven de doce años de Horta de Aviñó, en su estilo infantil, vívido y sugestivo, más bien en forma de exhortación, y entrelazando la narración con múltiples consideraciones y otros episodios más o menos relacionados con la historia, como la descripción del entierro de Santa María Goretti, la virgen mártir italiana sepultada en Nettuno. Los muchos grabados acaban de dar el tono atractivo a este precioso librito infantil.

El P. Faus, que se dirige a la gente mayor para dar un fondo más verídico a la narración de la vida de la niña mártir de Horta de Avinó, visitó los lugares en donde vivió Josefina, e interrogó a todos los que intervinieron más o menos en la vida y últimos días de su martirio por conservar la pureza. De ahí que su narración se presente en gran parte con la amenidad de un reportaje, a lo que se añade la profusión de grabados en colores, que hacen no sólo muy recomendable, sino también muy atractiva esta vida bellamente presentada.—M. Q.

ARELLANO, TIRSO, S. I., *La adaptación de los ejercicios ignacianos a las tandas colectivas*.—Hechos y Dichos, Apart. 243 (Zaragoza, 1952) p. 536, cms. 16 × 22.

Dondequiera se pretenda dar Ejercicios Espirituales según el método de San Ignacio con sentido de responsabilidad, surge acuciante el problema de la adaptación. Por testimonio de autoridad, de historia y de propia experiencia estamos persuadidos de la eficacia extraordinaria de este medio de santificación; pero conocemos también su esterilidad si no se aplica convenientemente. San Ignacio sintió la necesidad de esta adaptación y en su librito dió instrucciones fundamentales al efecto. La sintieron sus compañeros, hijos y sucesores; y de aquí nacieron los diversos Directorios. Siguen sintiéndola aún sus devotos y discípulos; y de aquí la abundancia de libros, revistas, asambleas y congresos sobre Ejercicios Espirituales.

El campo de la adaptación de los Ejercicios es tan amplio que abarca personas, materias, lugares y tiempos; es a saber: Directores y ejercitantes, meditaciones y pláticas, Casas de Ejercicios y horarios. El P. Arellano en su obra ha elegido una parte de tan dilatado campo: la adaptación a las tandas colectivas.

En la primera parte del libro, que es teórica, se justifica plenamente esta adaptación y se proponen y desarrollan concienzudamente los principios y fundamentos históricos, teológicos y psicológicos de la misma. En la segunda parte, eminentemente práctica, se baja a pormenores de adaptación en elección de materias, distribución de tiempo, prácticas, etc., según la clase de ejercitantes. En toda esta parte se contemplan principalmente las tandas colectivas de cinco días.

Si tuviéramos que enjuiciar el valor y aun sintetizar la doctrina de esas dos partes del libro, copiaríamos íntegra y haríamos nuestra su página 350, asentando bien la importancia y necesidad de la teoría y de su estudio y señalando concretamente lo que se debe salvar en toda buena adaptación. Porque, ante todo, es necesario un estudio profundo del libro de los Ejercicios y una experiencia íntima y personal de sus efectos. No basta esto, es verdad; pero es necesario. Y lamentablemente no se le concede la importancia que tiene. En distintas asambleas y reuniones de estudio de los Ejercicios hemos encontrado siempre asistentes que ni siquiera habían hojeado el libro de San Ignacio, mostraban absoluto desinterés por los concienzudos trabajos doctrinales y tan sólo creían digna de atención y estima una que otra muestra de plática adaptada a diversos estados, a veces muy pintoresca, pero tan personal que nadie puede imitar sin caer en el ridículo y negar toda norma seria de adaptación.

Si la adaptación ha de cumplir el fin que se le asigna, debe proceder tanto de un conocimiento cabal de los ejercitantes como de un conocimiento profundo de los Ejercicios, y contando siempre con el intermediario o Director dotado de cualidades nada comunes, tanto naturales como sobrenaturales. Por esto, juzgamos un acierto del libro detenerse más en fomentar estos conocimientos y cualidades que en señalar menudencias que no pueden tener más que un carácter meramente directivo y que seguramente serían discutidas por Directores de acusada personalidad que solucionan bien las dificultades a su manera. Para ello, el autor ofrece caminos certeros para un estudio amplio y selecto del libro de los Ejercicios, cita y da a conocer sus me-

jores comentaristas antiguos y modernos; y, coronando sus estudios con unas notas originales sobre diversas mentalidades y necesidades de sexos, edades y condiciones de los diversos ejercitantes, da al lector los elementos básicos para una buena adaptación.

Por todo esto, el libro del P. Arellano constituye: 1.° una APOLOGÉTICA contundente de la legitimidad ignaciana de las tandas colectivas y de algunos días tan sólo de duración. 2.° un prontuario o CATECISMO de la adaptación de los ejercicios puros a estas tandas colectivas. 3.° un DIRECTORIO, resumen de otros muchos, en el recto uso del libro ignaciano y en el trato con el ejercitante. 4.° un magnífico ÍNDICE BIBLIOGRÁFICO de la literatura antigua y moderna sobre Ejercicios Espirituales, y 5.° un DESPERTADOR de vocaciones al estudio de los Ejercicios y a su aplicación a esas tandas que tanto bien reportan a las almas.

¿Defectos? Encontramos uno en la casi prescindencia que se hace de las Reglas de discreción de espíritus que tanto ayudan también en estas tandas colectivas, principalmente las de Primera Semana. Pero tanto este como otros ligeros defectos que percibirá un espíritu inquisidor no impiden el que se desee y recomiende la difusión de un libro que suple la lectura de otros muchos y abre horizontes que invitan a un estudio serio de cuanto puede llevarnos a un conocimiento más perfecto y a un uso más ágil y diestro del libro inmortal de San Ignacio.—I. GRÍFUL, S. J.

KOCH-SANCHO, *Docete, Formación básica del predicador y del conferenciante.* Vol. IV *La Gracia.*—Edit. Herder, Balmes, 26 (Barcelona, 1953) 567.

Ya presentamos a los lectores los tres volúmenes anteriores de esta magnífica biblioteca del predicador, que tal nombre merece. Ahora tenemos ante los ojos el vol. cuarto dedicado a la Gracia. Su título dice a primera vista menos de lo que incluye, pues con la gracia en su sentido teológico, incluye también los medios o por los que Dios la comunica a las almas, a saber los Sacramentos, sacramentales y otras prácticas piadosas.

Con esto se da en este volumen materia para predicaciones sobre la naturaleza de la gracia y sus clases, sobre los Sacramentos en general y en particular, estudiando así la vida entera del hombre desde el nacimiento hasta la muerte, con el bautismo, viático, sepultura, etc. Con el sacramento del Orden explica la Misa, el sacerdocio, primera Misa, vocación sacerdotal, etc. Luego los novísimos con todas sus aplicaciones: perseverancia, buena o mala muerte, predestinación, voluntad salvífica de Dios, la eternidad, la visión de Dios, etc. En todo sigue el mismo sistema de los volúmenes anteriores.

Cuantas alabanzas hicimos de los otros tomos, repetiríamos con gusto respecto a este, si no lo juzgáramos supérfluo.—FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. J.

KOCH, A., S. J., SANCHO, A., CAN., *Docete.* Vol. V: *El Hombre y Dios.*—Editorial Herder, Balmes, 26 (Barcelona, 1954) p. 570, cms. 14 × 22.

Esta vez el traductor se adelanta al original. Todavía no está publicada la edición alemana, y ya el Dr. Sancho nos ofrece la traducción española. Nos encontramos delante de un ejemplo extraordinario de actividad. Pero ha sido menester que el Dr. Sancho ejerciera el oficio de autor, y no sólo

el de traductor. La parte expositiva de cada tema no estaba todavía redactada en el original manustrito alemán y él la ha tomado por su cuenta. Si no se hiciera esta advertencia al principio del volumen, seguramente que pocos lectores lo habrían advertido. Tanto se ha identificado el Dr. Sancho con la mentalidad del autor alemán. Por su parte los lectores españoles quizá han ganado, pues la mentalidad latina esta más pura y por lo mismo más adaptada al público. Si siempre las traducciones del ilustre Magistral de Mallorca han merecido los aplausos del público, esta vez los merece más continuos y sinceros por la parte más personal que ha aportado a la obra que lleva entre manos.

El título *El Hombre y Dios* comprende todos aquellos temas que relacionan al hombre con su Dios y que pueden resumirse en la palabra: religión. Por eso se trata aquí de las falsas formas de religión, o mejor dicho de las negaciones de religión: Ateísmo, incredulidad, materialismo, indeferentismo, espiritismo, adivinación, etc. Y, por el contrario, todos los medios de relacionarse con Dios: acto de fe, sermones, palabra divina, oración (con sus varias formas), amor a Dios, servicio de Dios, votos, mandamientos, etc. Y también lo que nos separa de Dios: pecado, culpa, responsabilidad del mismo, etc. Y por último, los medios de reconciliación con Dios.

En la presentación de este tomo la Editorial Herder ha optado por una nueva encuadernación, que corresponde a la que ahora da a todos sus libros. Creemos que sería mejor conservar la antigua, por lo menos para quienes han adquirido los tomos anteriores.—FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. J.

Enciclopedia universal HERDER.—Edit. Herder, Balmes, 26 (Barcelona, 1954). 2.340 columnas, cms. 20 × 13.

Non multa, sed multum, es el lema impreso en la última página de la Enciclopedia, y se queda uno con la satisfacción de lo cumplido. No sé qué podría decirse de ella, después de lo aparecido tan elogiosamente en periódicos y revistas. Una información precisa, puesta atinadamente al día, completísima, breve. Con un extraordinario derroche gráfico, y una organización de referencias perfecta. La adaptación del *Herders Volkslexikon* ha sido inmejorable. Se podrían advertir algunas inexactitudes, defecto de traducción, deslices de adaptación, matices de *parti-pris,* que no dudamos se irán mejorando en sucesivas ediciones, con la característica escrupulosidad de la Casa Herder.

Nos congratulamos de poseer en español un instrumento de trabajo tan útil e imprescindible, y le auguramos continúe creciente el éxito que está teniendo, y que la obra, indudablemente, merece.—F. A.

TORAL, CAROLINA, *Viñetas de la Biblia.*—Edic. Studium de Cultura (Madrid, 1953) p. 164, cms. 19,5 × 12.

Este libro es lo que su nombre indica. Viñetas, adornos; piedras preciosas arrancadas a esa gran cantera que es la Biblia. Y esos fragmentos han sido pulidos, abrillantados y engarzados graciosa y finamente en una prosa que nos envuelve, sin darnos cuenta, en el ambiente hebraico, patriarcal, tranquilo a veces, y otras no, de aquellos lejanos tiempos.

Con su lectura nos vamos capacitando para saber extraer de este tesoro de la Biblia nuestros fragmentos y aficionarnos más y más a su lectura, a comprender a sus personajes, a calar hondo en los problemas de los corazones que en aquellas páginas tienen estampada su vida, y a ver, cuanto nos es posible, la acción de Dios en ellas.

Un libro recomendable por la materia de que trata y por el modo de tratarla, así como por el fin que persigue, que es el llevarnos a la lectura directa del Nuevo y Antiguo Testamento. Un «pero» le encontramos. Nos ha sabido a poco...

BAIGORRY Y AZANZA, LUIS, S. S. S., *Caminos de Luz. (Meditaciones para adolescentes).*—Edic. Studium de Cultura (Madrid, 1953) p. 528, cms. 15,5 × 10,5.

Este libro es la transformación de la lección evangélica en la acción cotidiana. Es la mirada a Jesús o a la Virgen y la mirada a nosotros. Bastaría sólo esto para hacer de «Caminos de Luz» un libro que no debería faltar en nuestra mesita de noche o en la del trabajo. Y su utilización como lectura espiritual nos alejará por unos momentos del mundo externo para hacernos vivir en el mundo de nuestro interior.

Su estilo claro, moderno, de hoy; los problemas abordados claramente, sin cortapisas, pero a la vez delicadamente, son otros tantos valores por los que felicitamos al autor y no dudamos en recomendarlo a nuestros lectores, seguros de que no han de sentirse defraudados.—J. M. R., S. I.

SARDÁ Y SALVANY, FÉLIX, PBRO., *Año Sacro,* 6.ª ed. revisada y ordenada por Quirico Estop, Pbro., t. 1.º *Tiempos y Fiestas de Adviento a Pentecostés.*—Edit. Ramón Casals (Barcelona, 1953) p. 543.

Una nueva edición del tan conocido *Año Cristiano,* tan lleno de espiritualidad y españolismo. Sabe aplicar el momento actual del mundo y aplicarlo a la litúrgia y festividades del año.

Su lectura es amena y sobre todo instructiva y práctica. Encontramos el significado de las principales manifestaciones de la litúrgia, expuesto con claridad y sencillez. Todo el libro respira virilidad y devoción. Muy a propósito para ambientarse y recogerse en las principales festividades del año, y también para todos los que deseen instruirse en materias litúrgicas y religiosas.—J. O. G.

BESALDUCH, SIMÓN M.ª, O. C., *Mes de ánimas carmelita.*—Luis Gili, librero editor. Córcega, 415 (Barcelona, 1953) p. 232, cms. 9,5 × 15,5.

Los devotos del Carmelo y de las benditas ánimas del Purgatorio hallarán en las páginas del Mes de ánimas carmelita un resumen jugoso de la doctrina católica sobre el dogma del Purgatorio y la Virgen del Carmen.

Abundante materia para predicadores y catequistas, amenizada con frecuentes ejemplos, tan hermosamente narrados.

CRONICA

XV Semana Bíblica Española

(Santiago de Compostela. Septiembre 1954)

Novedad singularmente extraordinaria fué la celebración de la XV Semana Bíblica en Santiago. El atractivo tan poderoso del Santo Apóstol, y, en parte, también la irradiación al extranjero, en Santiago cálidamente presente, de los trabajos bíblicos españoles, pudieron compensar la dureza del viaje hasta el extremo de la península y con ello la ausencia de muchos y estimados colegas.

Los temas obligados de la Semana se centraron en torno al problema de la escatología individual en el Antiguo Testamento. A la lectura de sus exposiciones en las sesiones vespertinas, seguía, preferente y casi exclusivamente en las matutinas, limitadas a los especialistas, la discusión libre. Tal sistema, cuyas ventajas se comprobaron el año anterior en Madrid, asocia al beneficio para el público culto y a la comprobación nacional de la vitalidad de los estudios bíblicos en nuestra patria, la concentración de un intercambio de opiniones intensamente científico. Creemos, sin embargo, que para provecho de la investigación y para evitar defectos de discusión, la actuación moderadora de las sesiones privadas podría acentuarse más en el sentido de impedir interferencias, fugas del tema en debate, equívocos parásitos de la discusión, y evitar, en cuanto es posible, intervenir como parte, Es decir, imponer método y orden rigurosos, garantías del avance provechoso en la discusión. También se deseó la disponibilidad de las indispensables fuentes textuales para su utilización exacta durante el trabajo de estas sesiones.

No obstante algunas definiciones en lo que hemos anotado sobre las discusiones privadas, creemos que el fruto de ellas es notable tanto en orden al esclarecimiento de los problemas como en cuanto nos proporcionan grata ocasión de conocernos, explicarnos, apreciarnos.

De los temas señalados, el R. P. Benito Celada O. P. nos dió una magnífica visión de conjunto sobre la vida de ultratumba en los antiguos pueblos orientales, cuyo principal valor creemos fueron las precisiones metodológicas.—Sobre el concepto popular del más allá en el Antiguo Testamento trató el P. Rafael Criado S. I., exponiendo algo detenidamente las más recientes etimologías asignadas a la palabra še'ôl y planteando, a la luz de Heb 11 y de terminantes textos agustinianos, el problema de las almas selectas en orden al conocimiento de la retribución. Las intuiciones de retribución en el más allá en la literatura sapiencial quedan reducidas, según el R. P. Maximiliano García Cordero O. P., a simples atisbos no enteramente ciertos y a las elevaciones del libro de la Sabiduría.—Muy interesante el estudio de la Gehenna, el seno de Abrahán y el juicio particular en la literatura judía precristiana, presentado por el Pbro. D. V. Vilar, quien mos-

tró claramente cómo el único še'ôl de los libros antiguos bíblicos se desdobla en Gehenna y Seno de Abrahán en los apocalíticos de los dos últimos siglos a. C. El tema desembocó durante la discusión privada en el de las relaciones e influjos de esta apocalíptica en la escatología neotestamentaria, sin que, dada la amplitud y delicadeza de la materia, creyesen los participantes oportuno abordarlo a fondo.—Finalmente el R. P. Felipe de Fuenterrabía O. F. M. Cap., siguiendo las huellas de O'Brien, analizó y valoró el clásico texto de 2 Mc 12, 43 ss, encontrando en él un elemento esencial del Purgatorio, la posibilidad de purificación en la otra vida por medio de los sacrificios en favor de los difuntos, aunque notando la ausencia de penas purificadoras.

Comunicaciones libres presentaron el R. P. José M. Bover S. I. (ausente) sobre crítica textual de Mt 27, 28; el R. P. Severiano del Páramo S. I., estudiando a fondo el «misterio» paulino y comparándolo con sus anuncios en el Antiguo Testamento, de donde creyó poder deducir una prueba perentoria para la existencia del sentido pleno; el R. P. Juan Leal S. I. y el Dr. Rey Martínez, Lectoral de Santiago, sobre la Geografía y el plan literario del tercer Evangelio y sobre el género literario de S. Lucas, que dieron lugar a amplias discusiones; los PP. Olegario García de la Fuente O. S. A. y Francisco Javier Caubet Iturbe SS. CC. sobre temas arqueológicos, arqueológico-literario el primero, estudiando el contrato de Jeremías a la luz de Warka y Elefantina, preferentemente arqueológico el segundo, que apreciando como menos probativos los argumentos paleográfico y químico para la antigüedad de los manuscritos de Qumran, creyó encontrar certeza en favor de la época más remota en el argumento arqueológico; el Lectoral de Málaga, Sr. D. José M.ª González con una sugestiva aportación sobre el Logos de unidad en Eph 4, 1-16, cuya exposición dió lugar a un animado coloquio sobre el sentido del v. 7.

Dos comunicaciones a las sesiones privadas de estudio y discusión presentaron los PP. Serafín de Ausejo O. F. M. Cap. sobre la resurrección escatológica individual en la literatura judía prescristiana, señalando a Palestina y no a la Diáspora como lugar donde se originó la fe en la resurrección, y a los círculos piadosos populares, no a los intelectuales, como los descubridores de esta divina revelación implícita y virtual en los dogmas de la retribución y de la esperanza mesiánica, y el R. P. Luis Suárez C. M. F. que estudió la escatología individual en los autores persas, no viendo influjos de ella en la literatura judía postexílica ni en la cristiana.

La ejemplar presencia del Sr. Patriarca de las Indias en la Presidencia de las sesiones vespertinas y las palabras de clausura del Sr. Cardenal de Santiago, añadieron en nuestra Semana una agradable nota de aliento y devoción a las muchas que recibimos en el venerado Santo lugar de la Cristiandad.

R. Criado, S. I.

Primera exposición nacional de Tierra Santa en Madrid

El 21 de octubre de 1954 el Jefe del Estado español inauguraba la Primera Exposición Nacional de Tierra Santa, instalada en los palacios de Velázquez y de Cristal del Retiro de Madrid.

Para dar una idea de esta Exposición tomaremos su descripción del artículo, ilustrado con láminas, que el Sr. Antonio Ortiz Muñoz (hermano de don Luis, secretario general de la Asociación de A. de T. S.) publicó el mes de enero en la revista del C. S. de I. C. «Arbor» (pp. 126-132). Resumiremos aquí su informe.

El 27 de abril de 1951 se reunía en el salón de actos de San Francisco el Grande, de Madrid, una magna agrupación de la que salió constituída la «Asociación Española de Amigos de Tierra Santa», que cifra sus actividades en defender los intereses católicos de Palestina, especialmente españoles, pues es un hecho que de España llega constantemente a Tierra Santa un colosal acervo de donativos. No hace muchos meses llegó a Carfarnaum un tabernáculo de plata, enriquecido con valiosas joyas, en el que reza esta inscripción: «Al Corazón Eucarístico de Jesús, las Marías de los Sagrarios de la diócesis de Madrid, abril 1952».

Diversas veces (en 1948-1949) Pío XII se dirigió a los católicos del mundo entero, pidiéndoles redoblados esfuerzos, a fin de lograr la satisfactoria y definitiva solución al conflicto que agita aquella región sagrada para los cristianos. Por desgracia, todo sigue igual, y aun en una de las calles de Jerusalén se ha montado el único paso que hoy existe de la zona árabe a la de Israel. Centinelas con fusil al hombro montan a todas horas la guardia.

Como primer objetivo propúsose la naciente entidad dar a conocer Palestina a los españoles, organizando una Exposición de Tierra Santa, que acercase a todos los Santos Lugares, muy difíciles de ser visitados por razones políticas y económicas. Formalizado el proyecto de Exposición y contando con el apoyo eficaz de las autoridades se puso en práctica la iniciativa.

En el acto de inauguración mencionado antes, leyó el Nuncio del Papa un mensaje de Pío XII a los organizadores. Por la cantidad y calidad de los objetos expuestos, la Exposición no tiene par en la historia. Además de las donaciones y prestaciones, existen numerosas piezas fabricadas expresamente, de gran valor intrínseco y científico, con la idea de los organizadores de la Exposición de exhibirla en diversas ciudades de España y del extranjero, y recogerla luego en un Museo permanente.

La Exposición es de carácter eminentemnte popular y didáctico. En ella aparecen maquetas, dioramas, facsímiles, piezas y colecciones de Museos, cuadros, mapas, fotografías, reproducciones de santuarios, material arqueológico y biológico, etc., tanto en lo plástico, como en lo pictórico y sonoro, constituyendo una gráfica visión de los Santos Lugares.

La Exposición constaba de cinco secciones y el vestíbulo. En éste se levantaba, reproducido en su tamaño, el edículo del Santo Sepulcro, tal como se venera en Jerusalén, con sus menores detalles. También figuraba la piedra de la unción, sobre la que se colocó una magnífica escultura de *Cristo yacente*, de Gregorio Hernández.

La sección 1.ª (Palestina geográfica y bíblica) presentaba la Palestina primitiva: de los patriarcas, del Exodo, de los Jueces y Reyes, del cautiverio y restauración de Israel. Aparecían maquetas interesantísimas: el Arca de Noé, el Templo de Salomón, el Tabernáculo de Moisés, el Arca de la Alianza, el Altar de los Holocaustos, la Tumba de Raquel, la Torre de Babel, etc., con su flora y fauna y paneles explicativos de los principales hechos históricos.

La sección 2.ª comprendía la presencia de Jesucristo en Palestina. Reproducción de la cripta de Nazaret y de la gruta de Belén; Salas de la In-

fancia y de los Belenes; otras que recogían los aspectos fundamentales de la Vida pública del Salvador. Notas de relieve: una artística fuente, de la que manaba agua del río Jordán trasladada a Madrid; la maqueta del Templo de Jerusalén construído por Herodes; la representación de los milagros más importantes de Cristo.

Interesantísima la Sala de la Pasión. Un original Reloj de la Pasión, conectado con cinta magnetofónica, que recogía la versión del drama; el itinerario del Salvador en su Pasión sobre una monumental maqueta de la ciudad; un bastidor con los problemas principales que plantea la crucifixión del Señor; el estudio médico del Dr. Barbet, sacado de la Sábana Santa de Turín.

En otra Sala se recordaba la vida gloriosa de Jesucristo. En el centro la monumental maqueta despiezable de la Basílica del Santo Sepulcro (que figuró ya en la Exposición Internacional de Arte Sacro de Roma, de 1950), con reproducción de todos los pormenores de la Basílica en sus ocho piezas separables. El proyecto de altar que España ofrenda, por suscripción nacional, a la capilla de Santiago y San Matías, en la Basílica de la Dormición o del Tránsito de María, enclavada en el Monte Sión, junto al Cenáculo.

En la sección 3.ª se recorría la historia de los Santos Lugares: Era apostólica y período romano, con los viajes de San Pablo y un lienzo colosal sobre la destrucción de Jerusalén por Tito; período bizantino, con reproducción en lienzos de los hechos principales, estatuas, colección de iconos y trípticos rusos; dominio árabe, con escenas históricas y maquetas de mezquitas; las Cruzadas, con reproducción de las pinturas de los santos y los grafitos de los antiguos peregrinos que figuran en la Basílica de la Natividad y en el claustro de San Jerónimo, en Belén; Caballeros del Santo Sepulcro, con pinturas de hazañas bélicas y reproducción de la espada y espuelas de Godofredo de Bouillon; período turco con la entrada de las tropas inglesas en Palestina, mandadas por el general Sir Allenby, y Palestina actual. Dos salas se dedicaban a poner de relieve la labor de la Orden Franciscana en Tierra Santa.

La sección 4.ª mostraba la acción de España en Palestina: Sala de los peregrinos españoles, Sala del Patronato de España, para honrar la memoria de los soberanos españoles. Cuadros magníficos, obra de maestros insignes, que España regaló a Palestina y se conservaban en varios santuarios y han sido trasladados por especial concesión de la Custodia de Tierra Santa. Reproducción fotográfica de valiosos donativos ofrendados por España.

La sección última se destinó a documentación y propaganda. En una de las Salas, convertida en capilla, se instaló el *Lignum Crucis*, de Jerusalén, que se venera en la Basílica del Santo Sepulcro, traído expresamente de Palestina, por el muy reverendo Custodio de Tierra Santa.

El 2 de mayo se clausuró en Madrid la Exposición Española de Tierra Santa, que ha permanecido abierta seis meses. La Exposición fué desmontada y trasladada a Barcelona, en las restauradas Atarazanas.

Exposición Bibliográfica Mariana en la Biblioteca Nacional de Madrid

El día 10 de marzo fué clausurada esta bellísima Exposición, con que España ha querido conmemorar el Año Mariano. Antes la Biblioteca Na-

cional había contribuído con sus fondos a la Exposición similar que se organizó en Zaragoza, en ocasión de los solemnes actos con que España y su Gobierno celebraron el Año Mariano, y asimismo a la que se organizó en Roma, con aportación de todos los países católicos. Cuando se abrió la Exposición de la Biblioteca Nacional no se habían devuelto aún las piezas de la Exposición de Roma. Para los que no pudieron asistir a la Exposición de Madrid, la Dirección General de Archivos y Bibliotecas ha publicado dos magníficos volúmenes de Catálogo de esta exposición, más vasta e importante que las dos anteriores; pues reunía un muy notable y selecto conjunto de códices, incunables, libros impresos hasta la actualidad, grabados, litografías y dibujos dedicados a la Virgen, a través de los siglos de la cultura ocidental, en los que España estuvo siempre a la cabeza del culto y devoción a la Madre de Dios. Además algunas colecciones particulares fueron cedidas amablemente para enriquecer esta Exposición, verdadero homenaje que el arte y las letras rendían a María.

En la Exposición de manuscritos e incunables se siguió la línea cronológica «dentro de la cual tienen cabida doctrinas, tendencias literarias, modalidades artísticas, tipográficas y hasta de tipo folklórico respecto a la Virgen María». Sólo fué lamentable que algunos incunables preciosos no pudieran exhibirse por haber quedado en Roma. Por lo que se refiere al resto de los impresos, aparecen agrupados en el catálogo según un esquema de diez secciones que se subdividen y especifican al principio del catálogo en un cuadro sinóptico. El catálogo describe 97 manuscritos y 34 incunables; además, con muy buen acuerdo, al final de este tomo se reproducen 20 láminas preciosas de los manuscritos y 4 de los incunables. El resto de este tomo ofrece un catálogo de grabados, litografías y dibujos expuestos, con la intención de «mostrar ejemplos varios de iconografía mariana en las diferentes interpretaciones de artistas, grabadores, pintores y dibujantes, de muy varias escuelas y países». También al final se reproducen bastantes de estas estampas y grabados. Un índice alfabético de los grabadores y dibujantes reseñados acaba de avalorar la estima de este tomo. Sólo es de sentir que no apareciera otro índice de autores de manuscritos e incunables. El ser anónimos bastantes de estos lo habrá impedido.

El otro tomo ofrece el catálogo de pinturas, impresos y estampas devotas. El catálogo de las pinturas es más que catálogo, pues no sólo describe detalladamente cada cuadro, sino que antes expone una pequeña biografía del pintor. A la verdad sólo se ostenta una selección muy corta (11 en conjunto) de cuadros de asunto mariano, que signifique una contribución del arte de la pintura al homenaje mariano que la Exposición representaba. Para ello, la Bibliografía recurrió a colecciones particulares que permitiesen al público conocer cuadros poco o nada divulgados y nunca expuestos.

Pero la sección más numerosa fué la de impresos: 1155 en su conjunto, contando la sección 10.ª de Revistas marianas, bastante incompleta por cierto. El visitante pudo conocer, a través de la producción bibliográfica de los siglos XVI al XX los orígenes de la fiesta de la Inmaculada, la polémica concepcionista, las vicisitudes de la definición dogmática y el fervor mariano del pueblo español durante estos siglos, pues figuraba desde una edición facsímile del primer libro impreso en España, en 1474, en Valencia, por el alemán Lamberto Palmar, titulado *Obres o troves en lahors de la Verge María*, hasta la Mariología del dominico alemán Merkelbach, traducida por el

P. Pedro de Arenillas. Sólo hemos echado de menos también en este tomo un buen índice onomástico de autores. Las Biografías de la Santísima Virgen resaltaban al lado de las fuentes Mariológicas. Todas las secciones tenían su representación; aun la literatura infantil mariana estaba ligeramente representada.

Termina este interesante volumen-catálogo con una lista de las estampas de Nuestra Señora, que figuraban en las diversas vitrinas. Al final se reproduce igualmente en este tomo una serie de láminas, principalmente para los que no pudieron visitar esta Exposición tan notable.

Necrología

El 22 de abril último se celebraron solemnemente, en la iglesia de S. Ignacio de Roma, los funerales de la Pontificia Universidad Gregoriana, por el alma del *P. Pedro de Leturia,* S. I., fallecido dos días antes víctima de una enfermedad cancerosa. Dos son las facetas principales que presenta la figura de este eximio profesor de Historia Eclesiástica: la del «historiador eminente» y la del «maestro incomparable». En el fondo de ambas palpitaba un espíritu emprendedor y tenaz, y una elevada mente organizadora.

Nació en Zumárraga el 26 de noviembre de 1891, y a los quince años entraba en la Compañía de Jesús. Después del noviciado completó sus estudios humanísticos en Loyola y en Burgos (1909-1911) y cursó luego sus estudios de filosofía en el Colegio Máximo de Oña (Burgos), años 1911-1914. Su cuadrienio teológico lo pasó parte allí mismo, parte en Valkenburg de Holanda (1919-1923). Antes de la teología le dedicaron los Superiores al magisterio en Bogotá (Colombia), consagrado a la enseñanza de la filosofía y de la historia (1914-1918). Este primer magisterio le familiarizó con el estudio de la historia de la Iglesia en América. En cambio, la celebración del IV centenario de la conversión de S. Ignacio de Loyola, mientras cursaba Leturia su teología, le entusiasmó para emprender una serie de trabajos de investigación sobre la vida del fundador de la Compañía de Jesús, hasta el punto que casi toda su labor de historiador versó sobre dos temas: el de S. Ignacio y ciertos aspectos de la historia de la Compañía, y la historia de la América latina, que se integra y completa con la historia de las Misiones.

Destinado a regentar la cátedra de Historia Eclesiástica en la Facultad de Teología de Oña, se preparó con la carrera de Ciencias Históricas en la Universidad de Bonn y después en la de Munich, en donde se doctoró en 1925 con la tesis: *Der heilige Stuhl und spanische Patronat in America,* publicada en extracto en «Historisches Jahrbuch» (1926) pp. 71, reaparecida luego en una serie de artículos en la revista española «Razón y Fe»: *El origen histórico del Patronato de Indias* (1927), en las «Spanische Forschungen der Görresgesellschaft»: *El regio Vicariato de Indias y los comienzos de la Propaganda* (1930) y en otras revistas.

Contemporáneamente a estos trabajos sobre el Patronato, inició investigaciones sobre el período de la Iglesia americana durante los años de la emancipación, ya en el Archivo Vaticano, ya en diversos archivos nacionales americanos, para ilustrar las relaciones de Pío VII, León XII, Gregorio XVI y Pío IX con la corte española y los gobiernos de los nuevos Estados que se iban formando en América. Bastará mencionar sus estudios principales: *La acción diplomática de Bolívar ante Pío VII (1820-1823) a la luz del Archivo*

Vaticano (Madrid, 1925); *Bolivar y León XII* (Caracas, 1931); *La emancipación hispano-americana en los informes episcopales a Pío VII* (Buenos Aires, 1935); *El viaje a América del futuro Pío IX (1823-1825):* (Miscell. Hist. Pontf. VII, Roma, 1943); *Gregorio XVI y la emancipación de América Española: (Miscell. Greg. XVI:* Misc. Hist. Pontif., XIII, Roma, 1948). Se puede decir que en este tema general y principalmente en el de la misión pontificia en América dirigida por Mons. Juan Muzi (1823-1825) ha seguido trabajando hasta última hora en un escrito que pensaba dar a la imprenta. Esto sin contar los numerosos trabajos de sus discípulos que orientó en las tesis «ad lauream» sobre la historia moderna de la Iglesia en América. No es extraño que le eligieran entre sus miembros las Academias Nacionales de Historia de España, Argentina, Colombia, Venezuela y Ecuador.

Otro de sus temas favoritos de investigación fué el de la vida de S. Ignacio. Le dió renombre su famoso libro: *El Gentilhombre Iñigo López de Loyola en su patria y en su siglo* (Montevideo, 1938, Barcelona, 1941 y 1949), cuya primera edición apareció llena de erratas, por no haber podido corregir las pruebas. Fué traducida al inglés, New York, 1949. Antes, desde 1925, en diversos artículos y opúsculos ya había tratado de diversos episodios de la vida del Santo. Por ser considerado el P. Leturia como el especialista más autorizado, tenía encargada la labor de escribir, para el próximo centenario de la muerte del Santo fundador, la vida del mismo, labor que la muerte interrumpió.

El tema de S. Ignacio le llevó a ocuparse de la historia de la Compañía de Jesús, en una serie de artículos profundos y documentados, para ilustrar ciertos aspectos, especialmente sobre el origen de la Orden, p. e. sobre la hora matutina de meditación en la Compañía naciente (AHSI 1934); por qué la Compañía vino a ser una Orden dedicada a la enseñanza (La Civiltà Cattolica, 1950); las lecturas ascéticas y místicas entre los Jesuítas del siglo XVI (Arch. Ital. per la Storia della Pietà, II, 1953); las fuentes genuinas históricas sobre los orígenes y carácter de la Compañía de Jesús (La Civiltà, 1944). La ocasión para tratar de este tema se la dieron los Superiores al llamarle de su cátedra de Oña, que desempeñó durante seis años, a Roma para tomar la dirección de los *Monumenta Historica Societatis Iesu,* que ocupó hasta 1947, y para fundar la revista «Archivum Historicum Societatis Iesu», a la cual pasó pronto sólo a colaborar absorvido en las tareas de MHSI.

Ingente era su doble labor: el Instituto Histórico de la Compañía y la cátedra en la Universidad Gregoriana. Pues cuando en 1932 se pensó fundar en la Gregoriana la Facultad de Historia Eclesiástica, el P. Leturia recibió el encargo de organizarla en calidad de Decano. Con la ayuda de otros Padres, insignes historiadores, dió a la Facultad de Historia Eclesiástica una organización aptísima para formar profesores de esta disciplina en Facultades Teológicas y Seminarios e investigadores de la historia de la Iglesia. Maestro incomparable, de exposición ordenada y brillante, el P. Leturiz, de perfecto dominio de las fuentes y de la bibliografía, a lo cual le ayudaba el conocimiento de diversas lenguas modernas, sabía infundir en sus alumnos el amor genuino a la Iglesia, y educarles en el amor a la verdad, exigiendo de ellos la rigurosa comprobación de sus datos en las investigaciones.

Desde 1944 comenzó a dedicarse a los problemas de la sección histórica de la S. Congregación de Ritos, de la cual era consultor. En 1953 hubo de renunciar, después de veintiún años, al Decanato de la Facultad de Histo-

ria Eclesiástica, para entregarse sosegadamente a sus trabajos personales Antes con todo tuvo que organizar y dirigir, en las fiestas del centenario de la Universidad Gregoriana, el celebrado Congreso de Historia Eclesiástica, que colmó todas las esperanzas. A tan preclaras cualidades añadía el P. Leturia las del acertado director de espíritu, del expositor luminoso de los Ejercicios espirituales, con las virtudes de un religioso ejemplar y de un trabajador incansable, de vida austera y fina caridad con los demás.—R. G.-V.

† El 29 de noviembre del pasado año falleció el *P. Martín Jugie,* de los Agustinos de la Asunción, víctima de un mal que le aquejaba hacía tres años. Unos dieciocho meses antes de la muerte vivía retirado en Lorgues (Var), con la intención de recuperar las fuerzas perdidas. El año pasado dimos cuenta de las *Mélanges Martín Jugie,* homenaje que le dedicaban diversos orientalistas, con ocasión del cincuentenario de su sacerdocio, homenaje que publicó en el tomo XI (1953) la «Revue des Etudes Byzantines» (Cf. EstEcl 28 [1954] 288-289). En el tomo XII (1954) la misma revista publicaba un complemento a la Bibliografía del R. P. Jugie y una breve necrología del mismo. De la misma extractamos algunas informaciones.

Fué uno de los más activos colaboradores de la revista «Echos d'Orient». Además el nombre del P. Jugie aparecerá principalmente unido a la publicación de tres obras magnas: la edición de las «Obras completas de Gennadio Scholarios», en ocho volúmenes, su *Theologia dogmatica Christianorum Orientalium,* en cinco volúmenes..., y su obra Marial, constituída sobre todo por los dos volúmenes que consagró a los dos grandes privilegios de María Madre de Dios, La «Inmaculada Concepción» y su «Asunción». De todos es sabida la trascendencia que tuvo esta obra en la preparación de la definición dogmática de 1 de noviembre de 1950. Véase con todo las reservas que sobre la misma publicó en nuestra revista el P. Francisco de P. Solá (EstEcl 21 [1947] 337-355).

† El 10 de marzo de 1954 murió el *P. Fernando Cavallera, S. I.,* nacido en 1875. Fué director de las revistas «Revue d'Ascétique et de Mystique» y últimamente del «Bulletin de Littérature Ecclésiastique» de Toulouse, en cuyo Instituto Católico fué profesor de Patrología y de Historia de la Espiritualidad. Se distinguió en sus estudios sobre S. Jerónimo y en la publicación de textos ascéticos sacados de los Santos Padres. Asimismo dió a conocer muchos textos inéditos del famoso P. Surin, y preparó la publicación de cuatro volúmenes de sus cartas, si bien sólo vió impresos dos de ellos. En sus controversias con el sacerdote Enrique Brémond, sobre ascetismo y liturgia, denunció las lagunas de su obra y los prejuicios que ocultaban muchas veces la verdad a este brillante historiador de la ascética.

ERRATA

En la Crónica del número anterior de «Estudios Eclesiásticos», 113 (abril-junio, 1955) p. 288, se escapó una errata notable. Decía: «El Congreso Nacional Agustiniano», y había de decir: «El Congreso *Internacional* Agustiniano».

Libros recibidos[1]

* De sus AUTORES:

OTERO, SALVADOR TITO, S. J., *Siete palabras de vida.* Tres Sermones sobre las Siete Palabras de Cristo en la Cruz.—Imprenta Portugal (Arequipa-Perú, 1953) 240-10 ilustraciones.

ZIMMERMANN, OTTO, S. J., *Teología ascética.* Vers. de la 2.ª ed. alemana por Juan Armelín, S. J.—Seminario metropolitano (Buenos Aires, 1954) XVI-750.

FEDERICI, DOMENICO, *S. Francesco si preparó alle stigmate nel sacro speco. Trivana-cave possesso del sublacense. «Missa in dedicatione» del Sacramentario Leonino e un passo del «Liber Pontificalis».*—Nella sede della Società in villa d'Este (Tivoli, 1954) 62, tav. 5.

BONNEFOY, JEAN FR., O. F. M., *Quelques théories modernes du «debitum peccati».* Extrait des «Ephemerides Mariologicae» 4 (1954) 64.

REDONDO, B., *Luz inextinguible. Para personas de talento.*—Edit. Echevarría (Habana) 34.

RÁBANOS, RICARDO, C. M., *San Pablo ideal del sacerdote.*—Seminario de San Pablo (Cuenca, 1954) 208.

* De EDIC. FAX, Zurbano, 80, apartado 8001, Madrid:

BRUNNER, AUGUST, *Conocer y creer.* Vers. del alemán por Ricardo de La Cierva, S. I.—Edit. Razón y Fe, S. A. (Madrid, 1954) 253.

ESCRIBANO, EUGENIO, *C. M., Diálogos sobre la vida eterna.* Revisados y sacados a la luz de nuevo por VEREMUNDO PARDO, C. M. — (Madrid, 1954) 427.

GARCÍA Y GARCÍA DE CASTRO, RAFAEL, ARZ., *El Evangelio de ayer y de hoy.*—(Madrid, 1954) 886.

KOTHEN, ROBERT, *Hacia una mística familiar.* Trad. del francés por Constantino Ruiz Garrido.—(Madrid, 1954) 221.

BLANCO PIÑÁN, SALVADOR, PBRO., *Ya no sois dos. Pío XII en vuestra boda. Regalo a los esposos.*—(Madrid, 1954) 404.

BLANCO PIÑÁN, SALVADOR, PBRO., *Los padres ante la vocación de los hijos.*—(Madrid, 1954) 144.

* De la EDIT. CATOLICA, S. A., Alfonso XI, 4, Madrid:

BERNARDO, SAN, *Obras completas,* t. II (último). Edic. española preparada por GREGORIO DÍEZ RAMOS, O. S. B.—B. A. C. (Madrid, 1955) XIV-1260.

TOMÁS DE AQUINO, SANTO, *Suma Teológica,* t. X *Tratado de la templanza, tratado de la profecía, trat. de los distintos géneros de vida y estados de perfección.* Vers. de Jesús García Alvarez, O. P.—B. A. C. (Madrid, 1955) XIX-887.

---

1 De los libros espontáneamente enviados a la redacción solamente prometemos hacer recensión de aquellos que juzgamos estar comprendidos dentro del fin específico de nuestra revista.

TOMÁS DE AQUINO, SANTO, *Suma Teológica*, t. XII *Tratado de la vida de Cristo*. Vers. Alberto Colunga, O. P.—B. A. C. (Madrid, 1955) XVI-684.

RIGHETTI, MARIO, *Historia de la Liturgia*. I *Introducción general. El año litúrgico. El breviario*. Edic. española preparada por Cornelio Urtasun, Pbro.—B. A. C. (Madrid, 1955) XVII-1341.

HERRERA ORIA, OBP., *Verbum Vitae. La palabra de Cristo. Repertorio orgánico de textos para el estudio de las homilías dominicales y festivas*, t. V *Pentecostés* (1.º).—B. A. C. (Madrid, 1955) XXIV-1100.

FIERRO, RODOLFO, S. D. B., *Biografía y Escritos de San Juan Bosco*. Edic. preparada por Rodolfo Fierro, S. D. B. — B. A. C. (Madrid, 1955) XXIV-987.

* De la EDIT. HIJOS DE GREGORIO DEL AMO, S. L., Paz, 4, Madrid:

MARTÍN SÁNCHEZ, BENJAMÍN, PBRO., *Sugerencias bíblicas. Meditaciones a base de pensamientos bíblicos*.—(Madrid, 1955) 639.

— — *Pensamientos bíblicos*.—(Madrid, 1955) 169.

* De la EDIT. PP. MONFORTIANOS, Pedro Heredia, 23, Madrid:

GUITTENY, BERNARDO, MONTF., *Un mundo mejor y las llamadas de un santo* (Vida Mariana, 4).—(Madrid) 32.

* De la EDIT. GREDOS, Benito Gutiérrez, 27, Madrid:

TODOLÍ, JOSÉ, O. P., *Filosofía de la religión*.—(Madrid, 1955) 570.

* De la EDIT. DE ESPIRITUALIDAD, Triana, 7, Madrid (12):

ENRIQUE DEL SDO. CORAZÓN, O. C. D., *Los Salmanticenses: su vida y su obra. Ensayo histórico y proceso inquisitorial de su doctrina sobre la Inmaculada*. (Extracto de la tesis doctoral presentada en la Facultad de teología de la Pont. Universidad eclesiástica de Salamanca.)—(Chamartín de la Rosa [Madrid], 1955) XLI-277.

* Del ARZOBISPADO DE VALENCIA:

OLAECHEA LOIZAGA, MARCELINO, ARZ., *Carta pastoral, en el V centenario de la Canonización de San Vicente Ferrer:* Boletín Oficial del Arzobispado de Valencia 60 (1955) 93-166, 8 láms.

* De EDIC. EL CARMEN, Iradier, 2, Vitoria:

SEVERINO DE SANTA TERESA, O. C. D., *La Inmaculada en la conquista y coloniaje de la América española*.—(Vitoria, 1954) 338-10 grab.

* De EL MENSAJERO DEL CORAZON DE JESUS, Apartado 73, Bilbao:

ASENSIO, FÉLIX, S. J., *Jesucristo. Profecía y Evangelio*.—(Bilbao, 1954) 200.

IPARRAGUIRRE, IGNACIO, S. I., *Historia de los Ejercicios de San Ignacio*. II *Desde la muerte de San Ignacio hasta la promulgación del Directorio oficial* (1556-1599).—Bilbao, 1955) 48*, 588.

— — *Dirección de una tanda de Ejercicios. Texto para Cursillo de Ejercicios*.—(Bilbao, 1954) 182.

PUIG, FORTIÁN, S. I., *Meditaciones sobre el «Ave María»*.—(Bilbao, 1954) 311.

J. DE MUÑANA, RAMÓN, S. I., *Luces Ignacianas*, t. II *Segunda Semana de Ejercicios. Meditaciones*.—(Bilbao, 1954) 764.

MARURI ORUETA, FCO. JAVIER, S. I., *En tu soledad*.—(Bilbao, 1954) 398.

VILARIÑO, REMIGIO, S. I., *Misal devocionario*.—(Bilbao, 1955) 1437.

* De la EDIT. SAL TERRAE, Apartado 77, Santander:

F. REGATILLO, EDUARDO, S. I., *El ayuno eucarístico. Constitución Apostólica*

de S. S. el Papa Pío XII. Instrucción de la Sda. Congregación del Santo Oficio y comentario, 4.ª ed.—(Santander, 1954) 150.

F. REGATILLO, E.-ZALBA, M., S. I., *De Statibus particularibus tractatus.*—(Santander, 1954) 267.

RODRIGO, LUCIUS, S. I., *Praelectiones theologico-morales Comillenses,* ser. I. *Theologia moralis fundamentalis,* III *Tractatus de conscientia morali.* Pars prior *Theoria generalis de conscientia morali.*—(Santander, 1954) XIX-571.

* De la EDIT. DEL SEMINARIO DE Vitoria:

ECHEVERRÍA, LAMBERTO DE, *El Matrimonio en el Derecho canónico particular posterior al Código.*—(Vitoria, 1955) 419.

* De la EDIT. LUIS GILI, Córcega, 415, Barcelona:

OLGIATI, FRANCISCO, PBRO., *Nuestros jóvenes y la pureza. Jirones de vida y experiencias personales.* Vers. de la 8.ª ed. italiana por Cipriano Montserrat, Pbro., 3.ª ed.—(Barcelona, 1955) 93.

STICCO, MARÍA, *El ideal vale más que la vida. Perfil biográfico de Delia Agostini.* Trad. de la 3.ª ed. ital. por J. Pugés, 5.ª ed.—(Barcelona, 1954) 156.

HILAIRE, A., M. S. C., *La religión demostrada o los fundamentos de la fe católica ante la razón y la ciencia.* Ed. corregida y puesta al día por Félix Fernández de Viana, O. P.—(Barcelona, 1955) XIV-487.

* De la EDIT. HERDER, Balmes, 26, Barcelona:

DENZINGER, HENRICUS, *Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum...* Denuo edidit CAROLUS RAHNER, S. I. Ed. 30.ª—(Barcelona, 1955) XXXI-716-5*-[71].

SABATER MARCH, JOAQUÍN, PBRO., *Derechos y deberes de los seglares en la vida social de la Iglesia.*—(Barcelona, 1954) 1002.

RIEDMANN, ALOIS, *Die Wahrheit des Christentums.* Band III *Die Wahrheit über die Kirche Jesu.*—Verlag Herder (Freiburg im Breisgau, 1955) 246.

* De la EDIT. VILAMALA, Valencia, 246, Barcelona:

MOTA DE LA MUÑOZA, ISIDRO, PBRO., *Los Medios Modernos de Apostolado (Radio, Cine, Teatro, Deportes, Bailes...).*—Barcelona, 1954) 272.

* De la EDIT. LABOR, Provenza, 84-88, Barcelona:

LEBRETON, J., *La vida cristiana en el primer siglo de la Iglesia.* Trad. de Enrique Bagué.—(Barcelona, 1955) 205-9 láms.

* De la OFFICINA LIBRARIA F. SCHÖNINGH, Paderborn, Alemania:

JONE, HERIBERTUS, O. F. M. CAP., *Commentarium in Codicem Iuris Canonici,* t. III.—(Paderborn, 1955) 638.

* De la C. H. BECK'SCHE VERLAGBUCHHANDLUNG, München:

STRACK, HERMANN L., *Hebräische Grammatik mit übungbuch.* Fünfzehnte neubearbeite Auflage von Alfred Jepsen.—(München, 1952) XI-263.

* De la ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG, Gallitzinstrasse, 13, Münster:

Spanische Forschungen der Görresgesellschaft. Erste Reihe. 10 Band.—(Münster Westfalen, 1955) VIII-312-16 láms.

* De la ECHTER-VERLAG, Würzburg:

GRILLMEIER, ALOYS, S. J.—BACHT, HEINRICH, S. J., *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart.* Im Auftrag der theologischen Facultät, S. J. Sankt Georgen Frankfurt / Main, herausgegeben von... Band III *Chalkedon heute.*—(Würzburg, 1954) X-981.

* De la VERLAG FRIEDRICH PUSTET, Regensburg:

HENGSTENBERG, HANS-EDUARD, *Der Leib und die letzen Dinge.*—(Regensburg, 1955) 301.

* De la PATMOS-VERLAG, Charlottenstrasse, 80/86, Düsseldorf:

FUCHS, JOSEF, S. I., *Lex nature. Zur Theologie des Naturrechts.*—(Düsseldorf, 1955) 189.

* De la ACAD. CAT. HUNGARICA, Vía Merulana, n. 124-b, Roma:

SZABÓ TITUS, O. F. M., *De SS. Trinitate in creaturis refulgente, doctrina S. Bonaventurae.* (Bibliotheca Academiae catholicae hungaricae, Sect. Philosophico-Theogica, I).—Orbis catholicus-Herder (Romae, 1955) 209.

* De la PONT. UNIVERSITÀ GREGORIANA, Roma, Piazza della Pilotta, 4:

DA VEIGA COUTINHO, LUCIO, *Tradition et histoire dans la controversie moderniste (1898-1910).*—(Romae, 1954) XXIII-275.

COATHALEM, H., S. J., *Le parallelisme entre la Sainte Vierge et l'Eglise. Dans la tradition latine jusqu'a la fin du XII*[e] *siècle.*—(Romae, 1954) VIII-136.

ORBE, ANTONIO, S. J., *En los albores de la exégesis iohannea (Ioh. I, 3). Estudios Valentinianos,* t. II.—(Romae, 1955) 403.

VAN ROO, WILLIAM A., *Grace and original Justice acording to St. Thomas.*—(Romae, 1955) 212.

* De la EDIT. M. D'AURIA, Calata Trinità Maggiore, 52, Napoli:

GOYENECHE, S., C. M. F., *Quaestiones canonicae de iure religiosorum,* 2 t.—(Napoli, 1954) 536, 496.

* De la LIBRAIRIE ARTHEME FAYARD, 18-20, Rue du Saint-Gothard, Paris:

BONSIRVEN, JOSEPH, *La Bible apocryphe.* Textes choisis et traduits par...—(Paris, 1953) 337.

* De la EDIT. DESCLEE DE BROUWER, 76 bis et 78, Rue des Saintes-Pères, Paris:

AUGUSTIN, SAINT, *Oeuvres,* 15, 2me. Série *Dieu et son oeuvre. La Trinité* (livres I-VII) 1. *Le Mystère.* Texte de l'édition bénédictine. Trad. et notes par M. MELLET, O. P. et TH. CAMELOT, O. P.—(Paris, 1955) 613.

* De la EDIT. DESCLEE ET Cie., Tournai, Belgique:

Répertoire des Médiéviste d'Europe.—(Tournai, 1955) 95.

* De la EDIT. «APIS», Presidente Roca, 150, Rosario, República Argentina:

PÍO X, SAN, *«Acerbo nimis», 15 de abril de 1905. Encíclica acerca de la enseñanza del Catecismo,* etc. Edic. preparada por Victorio M. Bonamin, S. D. B.—(Rosario, 1955) 56.

BRUNO, CAYETANO, S. D. B., *La lectura y los libros prohibidos* (Cuadernos Didácticos Didascalia, 4).—(Rosario, 1954) 62.

DOSSIN, ANDRÉS, *Las Parábolas del Reino* (Cuadernos Didácticos Didascalia, 3).—(Rosario, 1954) 61.

* De la EDIT. DE L'UNIVERSITÉ D'OTTAWA, Canadá:

L'Immaculée Conception de la Bienheureuse Vierge Marie. Sociéte Canadienne d'études mariales. *Journées d'études du Cap-de-la-Madeleine 12-13 août 1954.*—(Ottawa, 1955) 204.

* De L'ORATOIRE ST-JOSEPH DU MONT-ROYAL-Montréal-Canadá:

LÉGER, PAUL-EMILE, CARD., *Lettre pastorale consacré à Saint Joseph.*